

HUMANISMO BATLLISTA



Roberto Andreón

arca

Roberto Andreón

HUMANISMO BATLLISTA



Roberto Andreón

HUMANISMO BATLLISTA



arca

© **arca**

ANDES 1118

TEL.: 92 44 68 - Fax: 93 01 88

Montevideo, 1996



Queda prohibida cualquier forma de reproducción, transmisión o archivo en sistemas recuperables, sea para uso privado o público por medios mecánicos, electrónicos, fotocopiadoras, grabaciones o cualquier otro, total o parcial, del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización expresa del editor.

Se terminó de imprimir en el mes de marzo
en los talleres gráficos de ARCA S.R.L.
Andes 1118 - Montevideo, Uruguay

Depósito Legal N° 297.069
Libro ARCA N° 604

ADVERTENCIA AL LECTOR

Esta obra mereció, en 1974, el primer premio de un concurso organizado por el diario “El Día” sobre “Pensamiento Batllista”. Fue muy estimulante aquella distinción, cuando la noche de la dictadura se había enseñoreado del país y el diario de José Batlle y Ordóñez era un solitario bastión de resistencia. A casi doce años de aquel acontecimiento, surge esta posibilidad de publicación que reúne varios sueños postergados. Porque esta obra nació en 1974, cuando el Dr. Julio María Sanguinetti, en un bñr de la calle Misiones casi Sarandí, me puso prácticamente en el compromiso de presentarme al concurso de “El Día”, aunque los plazos fueran escasos y también mi disponibilidad de tiempo. Y porque esa exigencia de quien ahora ostenta la primera magistratura del país, fue el colofón de otras anteriores que están en la génesis del volumen. La primera fue mi necesidad de recibirme como Profesor de Filosofía en el IPA, para lo cual tuve que realizar una monografía destinada al curso de Historia de las Ideas en América. Allí debo agradecer la colaboración recibida por parte del Prof. Manuel Claps, quien me asesoró y condujo –a pesar de sus discrepancias ideológicas– a interiorizarme debidamente del tema. Todo el Capítulo I sobre “Las ideas filosóficas de Batlle y Ordóñez” fue redactado básicamente en 1964 y sufrió algunas correcciones diez años después. Ante la posibilidad de la presente publicación, pensé en la necesidad de reescribirlo, buscando una redacción más apta para el interés de todo público y menos cuidada de la precisión filosófica. Llegué a la conclusión de que convenía dejarlo como estaba, porque la actualidad de esas reflexiones para la vida política nacional exige el mayor rigor conceptual posible y la máxima preocupación por aportar pruebas, por fatigosas que ellas puedan resultar.

Si algún lector opina que ese primer capítulo es demasiado prolijo para sus intereses, puede pasar sin mayor esfuerzo a los siguientes, que no se ocupan de filiar la génesis del pensamiento batllista, sino

de establecer sus consecuencias metodológicas y conceptuales. Esos otros capítulos recogen y refunden, básicamente, mis notas periódicas publicadas en "Acción" entre setiembre de 1970 y junio de 1973, bajo el seudónimo Linacero. Un seudónimo que nació por necesidad periodística --yo era a la sazón crítico cinematográfico del diario "El País" y no podía firmar con mi nombre-- y no por ningún deseo de ocultamiento. Ese momento histórico, con la subversión en la calle y en la enseñanza, fue particularmente fecundo para fijar las líneas generales de una reflexión democrática que no encontraba asideros firmes en la política real. Allí mi agradecimiento debe ir para el Dr. Jorge Batlle y para Mario César Fernández --Editor de "Acción" por aquellos años-- que concibieron la idea y me dieron una total libertad para llevarla a la práctica. Ellos me proporcionaron la invaluable oportunidad de --a partir de la ideología básica de Batlle y Ordóñez-- establecer las conexiones y enriquecimientos que probaran su vigencia.

El futuro dirá si esta labor ha sido útil o no, pero ella tiene como aval veintidós años de meditación y de producción, a partir de las exigencias estudiantiles y de una continuada y absorbente práctica periodística. En ella va implícita mi convicción profunda de que --más allá de los éxitos o los fracasos-- la democracia es el único camino deseable para el ser humano y dentro de ella, el Batllismo es la síntesis apropiada entre los ideales de libertad y de justicia.

Prof. Roberto Andreón.
Mayo de 1986.

**A Laura, mi mujer,
sin cuyo estímulo constante
esta obra no hubiera sido posible.**

**Esta dedicatoria se hace extensiva
también a las siguientes personas:**

Sr. Presidente de la República Dr. Julio Ma. Sanguinetti

Prof. Marta Canessa

Dr. Luis Barrios Tassano

Sr. Danilo Arbilla

Sr. Jorge Abbondanza

Ec. Claudio Rama

INTRODUCCION

El presente trabajo se propone mostrar las fuentes y perspectivas del humanismo batllista. Para cumplir ese objetivo, se ha seguido el siguiente plan:

1.— En el Capítulo I, se ha efectuado un **relevamiento histórico**, a efectos de ubicar la personalidad de José Batlle y Ordóñez en medio de las ideologías predominantes en su tiempo. De allí se concluye su fervoroso espiritualismo juvenil, con la influencia decisiva de Ahrens. Pero también la imposibilidad de reducir su acción de estadista a esos cánones iniciales, desbordados por la experiencia histórica y personal, por las luchas obreras, por la influencia del positivismo que —más allá que la obra de Comte—, incorporó ciertas ideas básicas al clima cultural de la época: la fe en la ciencia, la imposibilidad de acceder a la metafísica por la vía de las afirmaciones dogmáticas, el liberalismo político, coincidente con otras corrientes. Además, Batlle realizó su acción de estadista en una época de apaciguamiento de las disputas filosóficas dogmáticas, en la que predominaba el espíritu analítico de Carlos Vaz Ferreira y sus cautelas metafísicas. La conclusión es que, más allá de las influencias escritas o no, Batlle creó una metodología para enfrentarse a los problemas políticos y sociales, que coincide en su esencia con todo lo que la humanidad ha producido de progresista.

2.— En base a esa fundamentación universal y a partir de los principios básicos que guiaron la acción de Batlle, los Capítulos II y III están dedicados a probar, a través del análisis del método y del régimen democráticos, cómo esa actitud de Batlle entronca con las más diversas corrientes filosóficas del pasado y del presente.

Eso demuestra su vitalidad y la persistencia —a través de las épocas— de lo esencial de su ideario. En éste el centro es el hombre y su felicidad, con clara oposición a todas las fuerzas y actitudes que pretenden sojuzgarlo por diversos caminos.

Por eso el tema básico del trabajo es el Humanismo Batllista, que nos parece el núcleo que alimenta todas sus posturas y acciones concretas. Pero ese humanismo, que llevó a medidas de protección para todos los desheredados y de comprensión incluso para los privilegiados (en tanto se rigieran por las normas de la honestidad y la justicia) se fundamenta en definitiva en el amor que empieza por abrazar a la humanidad en sí, pero atraviesa ese objetivo para llegar hasta las fuentes mismas de la vida.

CAPITULO I

LAS IDEAS FILOSOFICAS DE BATLLE Y ORDOÑEZ

SECCION 1

LAS IDEAS DE BATLLE EN FILOSOFIA TEORICA

PANORAMA FILOSOFICO URUGUAYO A FINES DEL SIGLO XIX.

Como señala con precisión Arturo Ardao en su libro "Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico", en el último tercio del siglo XIX el pensamiento filosófico nacional se caracterizó por las definiciones tajantes y las posiciones cerradas. Es la época previa al advenimiento de Vaz Ferreira y en ella privan los partidarios dogmáticos. Dos escuelas fueron las dominantes en el panorama filosófico de aquel tiempo: el espiritualismo y el positivismo. Esta oposición no tiene un sentido rigurosamente técnico, sino solamente histórico. Efectivamente, en sentido propio, el espiritualismo se opone al materialismo y no al positivismo. Pero en nuestro país, en el siglo XIX, el espiritualismo era la doctrina contraria al positivismo.

A estas dos escuelas fundamentales, se agrega el catolicismo, que no era incluido dentro del espiritualismo. Esta denominación designaba solamente al espiritualismo racionalista, desvinculado de la fe.

Hasta la década del 60 predominó abiertamente el catolicismo. Posteriormente surge una generación no católica, que en el año 1868 funda el Club Universitario. De éste surgirá, en 1872, el Club Racionalista que tuvo una efímera existencia, pero que realizó una famosa Profesión de Fe. Los dogmas allí afirmados eran los siguientes: "existencia de un Dios personal, creador y legislador del Universo; la razón de origen divino, facultad absoluta con el más amplio derecho de libre examen y capaz del conocimiento a priori de la realidad y del bien; libertad irrestricta, bondad natural y perfectibilidad indefinida de la persona humana; inmortalidad del alma; moral del deber fundada en el testimonio de la conciencia y en la sanción divina; repulsa expresa de la encarnación de Dios, de la revelación, del milagro, de un orden sobrenatural inaccesible a la razón, de los sacerdocios y las iglesias, de la divinidad de los Evangelios, del pecado original y de la eternidad de las penas (1).

Estos dogmas metafísicos se oponían claramente a los del cató-

licismo, no obstante mantener lo básico del espiritualismo: existencia de Dios e inmortalidad del alma. A este espiritualismo racionalista se adhirieron intelectuales de prestigio como Justino Jiménez de Aréchaga, José Pedro y Carlos María Ramírez, Pablo de María, Duvimoso Terra, Eduardo Acevedo Díaz y Gonzalo Ramírez.

A fines de la década del 70 irrumpe el positivismo, sobre todo a partir de 1876. No se trata del positivismo comtiano, sino del evolucionismo sajón de Darwin y Spencer, que basándose en las ciencias naturales intentaría destruir al espiritualismo. En años posteriores, llegarían a dominar el ambiente universitario.

Cabe anotar que en tanto la oposición catolicismo-positivismo era absoluta, no sucedía lo mismo entre cada una de estas escuelas y el espiritualismo racionalista. Positivismo y espiritualismo, coincidían en sostener la libertad de pensamiento. Discrepaban, en cambio, en cuanto a la metafísica, ya que mientras el espiritualismo defendía un deísmo a priori, el positivismo se mantenía en un agnosticismo empirista, que impedía ir más allá de lo observable.

A su vez, catolicismo y espiritualismo, a pesar de las diferencias que los separaban en materia dogmática, se aliaban por sus fundamentos metafísicos, contra el agnosticismo positivista.

LA ACTUACION FILOSOFICA DE BATLLE Y ORDOÑEZ

Los comienzos.

Inicialmente, siguiendo una influencia familiar, Batlle fue católico. Según propia confesión, lo fue hasta los veinte o veintiún años.

“A los 19 años yo era católico, esto es, no había abandonado la religión en que me había criado. Mis padres eran católicos, pero con un catolicismo que no iba a la iglesia ni andaba con curas” (2).

Luego de esta iniciación ceñida a los moldes impuestos por la tradición, Batlle se incorpora a la Juventud del Espiritualismo Racionalista, que tenía como principal figura a Prudencio Vázquez y Vega. Esta promoción, que en 1879 emite una Declaración de principios similar a la de 1872, desarrolló su actividad principalmente en el Ateneo y en el diario “La Razón”.

A los 22 años de edad, Batlle colabora en dicho órgano de prensa con dos poesías (“Mi religión” y “Cómo se adora a Dios”), que se corresponden ideológicamente con las tesis del espiritualismo racionalista.

Veamos algunos versos:

Mi verdad revelada, más fecunda
que la “verdad mentida” de la leyenda bíblica, está escrita
en el libro sagrado de la ciencia,
que es el libro de vida.

En ambos poemas puede percibirse una admisión dogmática de la existencia de Dios, un gran entusiasmo por la ciencia (en lo que algunos han creído ver, erróneamente, un positivismo de Batlle) y además, un rechazo explícito del cristianismo. La religión de Batlle es, entonces, el deísmo naturalista, que se concretaría públicamente en la ya citada Profesión de Fe de 1879.

La militancia filosófica de Batlle.

En los años 1878 y 1879, Batlle tuvo una activa militancia filosófica desde la revista “El espíritu nuevo” y en los debates de la Sección de Filosofía del Ateneo.

La revista “El espíritu nuevo” era un semanario cultural, del cual aparecieron cuarenta y dos números, entre noviembre de 1878 y setiembre de 1879. Sus colaboradores eran, en su mayoría, estudiantes y entre ellos estaba Batlle. “Además de una asidua labor de redactor, Batlle hacía lo que se ha dado en llamar la “cocina” del periódico: también hacía un poco de administración. . .” (3). No obstante, hay una sola colaboración en prosa firmada por Batlle, que se publicó en los números 1, 2 y 4 y se llamó “La pluralidad de los mundos habitados”. Este trabajo es de un claro contenido deísta. También publicó cinco poemas --uno de ellos el ya citado “Cómo se adora a Dios”-- y seguramente varios artículos sin firma. Entre éstos y como dato curioso merece ser citado, Batlle publicó un primer artículo político contra la dictadura de Latorre. El testimonio del mismo Batlle y de su hijo César Batlle Pacheco (4), dejan fuera de dudas la paternidad de dicho artículo y como señala Ardao, ello “corrobora la posición

de primer plano que ocupaba Batlle dentro del cuerpo de redacción de la revista y su consustanciación, por lo tanto –punto al que queremos llegar– con la definida línea racionalista y espiritualista de ésta” (5).

Pero además de su participación en “El espíritu nuevo”, Batlle tuvo una intensa actuación, de mayo a agosto de 1879, en la Sección de Filosofía del Ateneo. Batlle fue siempre un hombre de naturaleza reflexiva e inclinado a las ciencias exactas y a la filosofía, sobre todo antes de ser dominado por la militancia política. Pero a pesar de ello, pueden encontrarse en los años en que ya era Jefe de Partido, algunas anécdotas que testimonian la supervivencia de su inquietud juvenil (conversaciones con Arena sobre todo). Volviendo a su juventud, encontramos el siguiente dato: “Allá por los años de Latorre, en ocasión de un proyecto de Universidad Libre que habría de funcionar en el Ateneo, Batlle había sido designado para dictar alguna clase y escogió como materia de enseñanza la Filosofía y las Matemáticas” (6).

La Sección de Filosofía del Ateneo –cuyo libro de actas fuera publicado por el Profesor Ardao (7)– fue creada por iniciativa de Prudencio Vázquez y Vega, con la finalidad –expresada en las columnas de “El espíritu nuevo”– de combatir a las doctrinas positivistas. En la primera comisión directiva, los cargos de presidente y vicepresidente, fueron ocupados por Vázquez y Vega y Batlle y Ordóñez, respectivamente.

Como entre los miembros de la Sección Filosofía, no todos comulgaban con el espiritualismo, la defensa de esta posición estuvo principalmente a cargo de Batlle, ya que Vázquez y Vega debía encargarse de la Dirección de los debates.

Veamos una de las intervenciones más significativas, efectuada el 11 de julio, en la cual Batlle se refiere a la doctrina materialista. Luego de establecer el carácter subjetivo de las sensaciones, Batlle concluye que si no hay en nosotros algo anterior y superior a los sentidos, si éstos no son más que puras modalidades de nuestro yo, no hay derecho a suponer la realidad de los objetos que los sentidos reproducen. El materialismo, entonces, estaría reducido al escepticismo. Y luego agrega: “Pero al espiritualista, que reconoce más alto venero de conocimiento que la infecunda y por sí ilusoria percepción

sensible, le será dado salir de la desesperante soledad y la duda insoluble en que arroja al espíritu humano la pura subjetividad del sensualismo. Sólo de un modo: aceptando como Descartes lo que se impone por su virtud propia al pensamiento y apelando al Dios que la conciencia percibe en las profundidades del espíritu, ese Dios cuya veracidad no puede cuestionarse sin manifiesto absurdo” (8).

De este pasaje surge evidente la posición no materialista ni positivista de Batlle, sino ubicada en la línea del espiritualismo racionalista. La admisión dogmática de la existencia del espíritu y de Dios, es un ejemplo de la aceptación del conocimiento apriorístico de lo absoluto. A esto se agrega el rechazo de la percepción sensorial como fuente de conocimiento.

Primer viaje a Europa.

Algunos de los sostenedores del positivismo filosófico de Batlle y Ordóñez, admitían que en la primera parte de su vida perteneció al espiritualismo racionalista. No obstante, atribuían a su estada en París —donde asistió a los cursos del comtista Laffitte— su adhesión a las doctrinas positivistas.

Veamos los hechos: “concurrió con regular asiduidad a algunos cursos que se hacían en la Sorbona y en el Colegio de Francia; y en el Instituto Yerson, siguió un ciclo de conferencias sobre Filosofía” (9). Ardao señala, por su parte, que Batlle también asistió en la casa que había sido de Comte, a un curso positivista dictado por Laffitte. “Batlle tuvo oportunidad de conocer entonces a Lemos, estudiante brasileño que luego realizó un vigoroso movimiento positivista en su país, alcanzando una figuración descollante y convirtiéndose en una verdadera personalidad en el país hermano” (10).

Miguel de Lemos fue, efectivamente, una figura de enorme importancia en el desenvolvimiento cultural brasileño y fundó en su país un culto público denominado Apostolado Positivista.

Pero de estos hechos no se deriva necesariamente, un cambio de ideas en Batlle y Ordóñez. No es especialmente significativo el hecho de que concurriera a los cursos de Laffitte, en una época en la

cual tenía un evidente interés por las cuestiones filosóficas. Y menos, si se sabe que no concurrió exclusivamente a esos cursos, aunque la existencia del Instituto Yerson aparece como problemática. Tampoco es decisivo su contacto con Lemos, a quien tal vez conociera de la niñez, ya que el brasileño vivió en Montevideo y según Rodríguez Fabregat fue discípulo de Batlle, lo que no está completamente confirmado (11). Basta considerar las actuaciones posteriores de Lemos y de Batlle, entre las cuales no hay ninguna similitud, para concluir que esta relación en París no implica de ningún modo una identidad ideológica.

Además, las enseñanzas de Laffitte (que Lemos asimiló con las consecuencias ya citadas), correspondían a la última faz (religiosa y mística) de la filosofía de Augusto Comte, con la cual ni antes ni después de su viaje a Europa, tuvo Batlle vinculación alguna. Tal vez sea posible señalar algún punto de contacto entre el pensamiento de Batlle y el positivismo, pero seguramente no existe ninguno con el comtismo que enseñaba Laffitte.

El regreso de Batlle.

De vuelta en Montevideo, las actas de la Sección de Filosofía del Ateneo registran la asistencia de Batlle a la sesión del 21 de febrero de 1881, en la cual se eligieron nuevas autoridades. Batlle resultó electo Presidente, lo que significaba un reconocimiento por haber frecuentado los centros filosóficos de París y un síntoma claro de su dedicación a dichos problemas. Pero la gravedad de la situación política del país, determinará que la Sección de Filosofía del Ateneo sesione sólo una vez más y su Presidente cambie la militancia filosófica por la política.

En mayo de 1881, tuvo lugar la mazorcada santista contra los diarios "El Plata" y "La Razón", cuyos directores debieron emigrar a Buenos Aires (Carlos María Ramírez y Daniel Muñoz, respectivamente). Ese hecho fue decisivo en la vida de Batlle, quien se entregó de lleno al periodismo político desde las columnas de "La Razón" (ahora dirigida por Anacleto Dufort y Alvarez), combatiendo a la

dictadura e iniciándose en el camino de su profunda vocación. Tenía Batlle entonces veinticinco años y su nueva actividad lo apartaría de los problemas filosóficos, materia sobre la cual dejará de escribir. Sin embargo, en importantes acontecimientos posteriores de la vida cultural del país, tendrá ocasión de ratificar la persistencia de sus convicciones espiritualistas y racionalistas.

Las luchas entre espiritualismo y positivismo. Ultima faz.

a) Las fricciones de 1881.— El positivismo había conseguido la dirección de la Universidad, con el Rector Alfredo Vázquez Acevedo y el Vice-Rector Julio Jurkowski. Ambos seguían la tradición de José Pedro Varela y contaban con el aporte en el Consejo Universitario de dos brillantes jóvenes, también pertenecientes al grupo positivista: Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez.

A este núcleo positivista se opone el grupo espiritualista, que sigue teniendo como líder a Prudencio Vázquez y Vega y como órgano de prensa a “La Razón” (cuyos hombres principales eran Dufort y Batlle).

Uno de estos episodios fue la polémica sobre José Pedro Varela, con motivo de un homenaje proyectado por la Sociedad Universitaria. “La Razón” por supuesto estuvo en contra y dio a luz dos artículos firmados por Vázquez y Vega y Batlle, respectivamente: “El tráfuga político José Pedro Varela” y “Sí, Varela tráfuga”.

El otro episodio fue el comienzo de la reforma universitaria, emprendida por Vázquez Acevedo y que se inició en 1881 con la revisión de los programas de las distintas asignaturas. Eduardo Acevedo y Martín Martínez fueron los encargados del programa de Filosofía, al que imprimieron una orientación positivista, que venía a sustituir la del viejo programa espiritualista de Plácido Ellauri. El nuevo programa (que rigió hasta 1890), fue atacado desde “La Razón” cuando “El Plata” lo publicó en 1881. “Si tenemos en cuenta que el grupo de “La Razón” era un grupo ideológicamente cerrado, de definidas y precisas convicciones, en un período de apasionamiento filosófico banderizo como no ha habido igual, ni antes ni después, en el país” (12), fácil es deducir la persistencia del espiritualismo de Batlle y Ordóñez.

. . . Hay que agregar, además, que su amistad con Vázquez y Vega no tuvo fisuras y se mantuvo firme hasta que éste falleció en 1883. El carácter de Vázquez y Vega fue definido así por Sienna y Carranza: "No era la virtud tranquila que se capta el respeto ajeno, sino el fanatismo militante de la verdad que cautiva y empuja en la propia dirección. Así, sus alumnos del Ateneo no formaban su clase sino su séquito" (13). La inalterabilidad de su amistad con Batlle, su permanencia en los mismos puestos de lucha, son entonces el síntoma inequívoco de una comunión ideológica.

b) La Reforma Filosófica Universitaria de 1890.— Habíamos visto que la década de 1880 y 1890, fue un período de apogeo positivista en la Universidad. Pero en 1890 se produjo una reacción anti-positivista, que obtuvo un nuevo programa de filosofía de corte espiritualista y la creación de una nueva cátedra de filosofía, que debería impartir una enseñanza espiritualista, para oponerse a la vigente, que estaba orientada por un catedrático positivista. Estos fueron los fines más inmediatos de la reforma, que fue impulsada por Justino Jiménez de Aréchaga y Zorrilla de San Martín (consejeros espiritualista y católico), el presidente Herrera y Obes (espiritualista) y el Ministro Berro (católico). Fue a su vez defendida desde la prensa por José Batlle y Ordóñez (ya por entonces desde "El Día") y por Hipólito Gallinal, director de "El Bien" (diario católico). Cabe anotar que a favor de la reforma se encontraban una parte del espiritualismo y el catolicismo, unidos contra el positivismo al que acusaban de materialista. En el otro bando se hallaban los positivistas y un sector del espiritualismo, que acusaban a la reforma de "clericalismo" y la combatían desde una perspectiva liberal.

Es necesario señalar que la división entre blancos y colorados no influyó para nada en las luchas filosóficas de fines del siglo pasado. En ambos partidos y también en el constitucionalismo, había espiritualistas y positivistas. Es necesario aclarar esto, porque se ha señalado que la posición de Batlle en el problema de la reforma universitaria, podría ser explicada por razones meramente políticas, dada la filiación blanca del Rector Vázquez Acevedo. Sin embargo, como señala el Profesor Ardao (14) blancos eran también el Ministro

Berro y el consejero Aréchaga, los dos principales responsables de la reforma apoyada por Batlle desde “El Día”.

c) **La elección del Rector en 1893 y la revolución anti-positivista riograndense, también del mismo año.**— La última vez que se manifestó en la República la lucha entre espiritualismo y positivismo, fue 1893, cuando la elección de Rector para la Universidad. En esta ocasión, “El Día” volvió a tomar partido por el espiritualismo y contra el positivismo, oponiéndose a la reelección de Vásquez Acevedo (15).

En el mismo año, ocurrió en Brasil la revolución contra la dictadura que ejercía Julio de Castilhos en el estado de Río Grande. Este había impuesto una Constitución inspirada en las ideas de Comte en materia política, que es el único ejemplo mundial de la puesta en práctica de las mismas. “El Día” estuvo a favor de la revolución anti-positivista, expresamente condenada por Miguel de Lemos desde Río de Janeiro.

“Ultimo episodio de la reacción espiritualista, la elección de Rector en 1893 fue al mismo tiempo la postrera incidencia significativa de la contienda nacional entre espiritualismo y positivismo. Ya entonces se vivía un nuevo clima filosófico. El antagonismo de los años anteriores, en lugar de exacerbarse como consecuencia de la política cumplida en la materia por Herrera y Obes, se atemperó inesperadamente bajo su propio gobierno. Para el dogmatismo cientista y en particular para el darwinismo radical, había sonado en Europa la hora de la crisis, lo que repercutió en la tónica de nuestros positivistas; para el espiritualismo de viejo cuño, a la vez, había llegado el retiro definitivo, rendido ante los progresos científicos y el triunfo universal de la idea de la evolución. Fatigadas en nuestro país las escuelas de la prolongada y ardiente lucha, empezaron a darse cuartel en una atmósfera de tolerancia, que a fines del siglo, con la aparición de nuevas formas de pensamiento, conduce a la paz filosófica” (16).

Luego de 1893, la mayoría de los protagonistas de aquellas polémicas abandonaron completamente la actividad filosófica. Y lo que es más extraño, sin hacer nunca una mención pública de aquellos hechos, en una especie de conspiración de silencio que provocó gruesos errores en la interpretación de aquel período. El más notorio de ellos fue la atribución de positivismo comtiano a Batlle y Ordóñez.

DE 1893 A 1929.

Una declaración del Dr. Eduardo Acevedo.

Es más difícil, en cambio, saber si Batlle mantuvo hasta el fin de sus días la ideología espiritualista de su juventud. Al desaparecer las intensas polémicas filosóficas de la vida cultural uruguaya, al ocupar Batlle puestos decisivos en la conducción del país, se hace más complicado el encontrar declaraciones expresas sobre cuestiones filosóficas.

En el año 1944, el Dr. Eduardo Acevedo dictó una clase simbólica en la Facultad de Derecho, en la cual evocó algunos aspectos del pasado. Allí dijo lo siguiente: "Siendo Batlle y Ordóñez presidente del Consejo Nacional de Administración, tuve yo que ir a Piedras Blancas para consultarle un punto de la Carta Orgánica del Banco de la República, de cuyo directorio yo formaba parte.

Terminada la conversación le referí a Batlle, con quien yo cultivaba una vieja y afectuosa vinculación, que, en esos días, había roto muchos papeles estudiantiles, entre los que figuraba una libreta con estos rótulos: "Argumentos para probar la existencia de Dios", "Argumentos para probar la inmortalidad del alma", "Argumentos contra la divinidad de Jesús".

Yo conservo --le dije-- las mismas ideas que entonces. ¿Y Ud.? agregué. Sí --me contestó-- algo por el estilo" (17).

Siguiendo este texto, más las manifestaciones personales de los hijos de Batlle y el testimonio del Dr. Domingo Arena, Ardao concluye que "Después del 93, hasta su muerte, Batlle siguió siendo el mismo espiritualista de antes" (18).

Importante texto de Arena.

En lo sustancial es posible compartir la conclusión de Ardao, pero parece necesario matizarla. Veamos primero el citado texto de Arena, que se llama "Su concepto de un creador y la razón de su anticlericalismo": "Hablabamos mucho, con frecuencia, del misterio

de la creación y de las causas primeras, en el conocimiento de las cuales, según él, la Humanidad no había avanzado un paso desde que hablaron los grandes filósofos griegos. La vida era para él, sustancialmente, incomprensible, algo así como un azaroso y estrecho puente tendido sobre el abismo insondable y entre dos misterios, el nacimiento y la muerte que nos obligaban a atravesar a ciegas y sin ningún objetivo satisfactorio". Y más adelante: "La armoniosa inmensidad del mundo lo desconcertaba. Pensar, decía, que si se recorren en el espacio, miles y miles de leguas sembradas de astros, quedan todavía por recorrer miles y miles de leguas totalmente llenas de soles. Ese prodigio, casi inconcebible, ¿puede ser obra de la casualidad? ¿Cómo han podido surgir tantos millones de animales distintos y perfectamente organizados, tantas plantas, chicas y grandes, con formas tan precisas e inconfundibles? Su raciocinio simplista pero preciso, lo inclinaba a admitir la existencia de una fuerza creadora, todopoderosa y supremamente inteligente. Pero entonces se le ocurría observar que, por las apariencias al menos, el Creador, en vez de mostrarse como suprema bondad en movimiento, aparecía como un diablo omnipotente empeñado en desconcertar a sus criaturas, confundiéndolas en las angustias de sus imperfecciones y con la tragedia constante de la lucha por la vida. ¿Por qué, pudiendo tanto, le dio tanta preponderancia al dolor?

¿Qué necesidad tenía de rodearnos de fieras y de animales ponzoñosos y de microbios asesinos? Y sobre todo, ¿por qué hacer aparecer con tanta frecuencia la fiera en el hombre mismo? ¿Por qué ha hecho que no se pueda dar un paso, ni hacer un gesto, sin destruir alguna cosa?, o por lo menos ¿por qué, ya que sentía la necesidad de hacer de la vida la gran usina abastecedora de la muerte, no hizo de ésta una fuente de placer, en vez de ser siempre la suprema manifestación de dolor? ¿Por qué, por lo menos, no nos construyó mejor, librándonos de prosaísmos que nos empequeñecen y dotándonos de órganos más puros y mejor ubicados para satisfacer las supremas necesidades que nos impuso? Pero como nada de lo que se ve se entiende y todo puede ser distinto de lo que parece, Batlle admitía el sentimiento religioso, como manifestación superior abstracta, dirigida hacia lo desconocido" (19).

Más adelante, Arena reitera la oposición de Batlle a toda religión positiva, y especialmente a la católica, por entender que sólo sirven para “nublar la conciencia del pueblo, envenenándola con prejuicios embrutecedores”. Su particular discrepancia con el catolicismo, derivaba de su opinión indignada sobre la historia de la Inquisición y de que consideraba que era el culto que había hecho más daño. Señala además Arena, que Batlle tenía la intención de hacer un estudio de Cristo a través de los Evangelios, a fin de probar la falta de originalidad y el carácter retrógrado de su doctrina, que “afirmaba sobre bases inmovibles la explotación capitalista”, al remitir la felicidad de los pobres al otro mundo.

Este último aspecto del texto, que hace hincapié en la oposición de Batlle a las religiones positivas, al cristianismo y en especial al catolicismo, es perfectamente congruente con su espiritualismo racionalista juvenil.

No nos parece lo mismo, en cambio, en cuanto al resto de lo que allí se afirma. Hay demasiadas interrogaciones, demasiados ¿por qué? sin respuesta, para que pueda concluirse que Batlle era tan espiritualista como en su juventud. Sobre todo porque el testimonio de Arena es irrefutable, ya que como señala Ardao “conocía bien su conciencia filosófica, como que Arena fue confidente suyo hasta la hora postrera” (20).

Conclusión sobre el espiritualismo de los últimos años de Batlle.

Nos parece que un espiritualista racionalista convencido, no cuestiona como lo hace allí Batlle la suprema bondad divina, ni concede tanta importancia a las dificultades del conocimiento supra-sensible, ni al carácter incomprensible de la creación, que es explicada dogmáticamente por un Dios todopoderoso. Batlle, en cambio, “se inclina” a aceptar la existencia de Dios y “admite” la existencia del sentimiento religioso, pero antes ha dejado en claro que “nada de lo que se ve se entiende y todo puede ser distinto de lo que parece”.

Creemos, contrariamente a lo afirmado por Ardao, que este texto es síntoma inequívoco de una transformación, al menos de grado. Hay en él demasiados ingredientes agnósticos, como para creer

en una persistencia inalterable de sus ideas juveniles. En el mejor de los casos, podría hablarse de un espiritualismo muy cauteloso, que se postula como meramente probable y que está impregnado de dudas.

Claro que ello no significa, de ningún modo, que Batlle hubiera adoptado una posición comtiana en materia religiosa. Esto explica, probablemente, que Ardao no haya reparado en una cuestión de grado, cuando el propósito fundamental de su libro era probar que Batlle nunca fue positivista.

En conclusión: no conocemos ningún testimonio que permita afirmar que Batlle dejó de ser espiritualista en el período que va de 1893 a 1929. Los que citamos, parecen indicar una persistencia atenuada de su ideología juvenil. Tal vez por falta de profundización en esas cuestiones, tal vez por la incidencia de nuevas doctrinas filosóficas en la vida nacional, Batlle impresiona en esos testimonios como un espiritualista algo desgastado, que sigue creyendo en lo suyo pero con otra actitud, más moderada y dubitativa.

FUENTES DEL ESPIRITUALISMO DE BATLLE Y ORDOÑEZ

En este aspecto del problema, es necesario resumir las conclusiones a que llega el Profesor Ardao. La generación del 68, fundadora del Club Universitario (1868) y del Club Racionalista (1872), tuvo como principales inspiradores a los renovadores del espiritualismo francés, Janet y Caro, especialmente el primero.

La posterior generación del 78, que se inició bajo Latorre y a la cual pertenecieron Vázquez y Vega y Batlle y Ordóñez, tuvo también como maestro a Janet. "Este autor proporciona, como ningún otro, el arsenal doctrinario que las perentorias necesidades polémicas de aquella generación, trabada en lucha con el positivismo, reclamaban. Pero no fue esa la única fuente del grupo espiritualista de esa generación. Una segunda se agregó, no ya procedente de Francia. . . Por primera vez va a incidir una doctrina filosófica espiritualista, que ni tiene origen en Francia ni viene a través de ella: es la doctrina germana de Krause, conocida aquí principalmente bajo la forma que le dieron sus discípulos belgas." (21)

Según el mismo Ardao, si bien es difícil saber cuál de las dos fuentes privó sobre Batlle en cuanto a sus ideas sobre filosofía teórica o general, fue el espiritualismo krausista el que influyó decisivamente en lo relativo a las cuestiones de filosofía práctica (el estado, el derecho, la sociedad). Analizaremos ésta y otras probables influencias, en la segunda sección de este capítulo.

SECCION 2

LAS IDEAS DE BATLLE EN FILOSOFIA PRACTICA Y CARACTERIZACION BASICA DE SU METODOLOGIA

LA INFLUENCIA DEL KRAUSISMO DE AHRENS

Elementos decisivos para probar esta influencia.

En su libro sobre Batlle, Justino Zavala Muñiz afirma sin vacilaciones: “Pero sobre todo, su espíritu se nutre en la lectura y reflexión de un libro que él recordará siempre como la fuente más fecunda de su pensamiento político: ‘El derecho natural’ de Ahrens, profesor de la Universidad de Bruselas, orientará desde entonces su criterio sobre el derecho y le servirá muchas veces de guía en su vida pública” (22).

Ardao se hizo eco de este testimonio y lo hizo constar en “Espiritualismo y positivismo en el Uruguay” (23). Posteriormente, en “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico” cita varios testimonios valiosos (24) y aporta otro decisivo: la copia facsimilar del autógrafo de Batlle, estampado en el libro de Ahrens: “Este ejemplar de la obra de Ahrens me ha sido regalado por Areco. Es un obsequio que aprecio mucho, porque en esta gran obra he formado mi criterio sobre el derecho y ella me ha servido de guía en mi vida pública” (J.B.O. 1913).

Como señala el mismo Ardao “sería forzado pretender explicar la totalidad de su acción pública por las doctrinas sustentadas en ella. Sería igualmente forzado pretender que la totalidad de estas doctrinas fueron adoptadas por él. Pero es forzoso tomar a dicha obra como su fundamental inspiración en el campo de la filosofía práctica, desde el momento en que el citado autógrafo resulta confirmado al confrontarse su acción de político y de estadista con el contenido doctrinario de aquélla” (25).

Opiniones de Ahrens contenidas en su libro “El derecho natural”

a) **Ciencia. Política. Reformismo.**— “La política es, pues, la ciencia que, sobre bases históricas y en proporción de las fuerzas existentes, expone el conjunto de las condiciones y de los medios propios para asegurar el progreso continuo y para realizar las reformas más próximas del estado social” (26).

“La política puede, por lo tanto, definirse como la doctrina de los principios y los medios de la reforma sucesiva del Estado y de todas las relaciones de derecho”.

b) Derecho.— “El derecho, que se origina en el mismo medio social que los otros elementos de cultura humana, permanece todavía por largo tiempo íntimamente ligado con ellos en la organización más vasta de la sociedad, en donde la religión, las ciencias, las bellas artes y las artes útiles forman con las instituciones políticas un solo y mismo todo; las diversas partes de ese conjunto no adquieren sino con lentitud la existencia distinta que las conviene. Sin embargo, llega siempre el momento en que el derecho se desprende más claramente de los otros elementos de cultura. . . . Esto no obstante, el verdadero problema para la ciencia y la aplicación del derecho consiste siempre en concebir el derecho en el todo orgánico de la vida social, como una función de una vez distinta de las otras funciones sociales, y por lo mismo unida íntimamente a ellas y recibiendo de ellas también influencias saludables” (27).

Esta idea del derecho, se complementa con una fundamentación teológica del orden jurídico y social:

“Entonces se reconoce también que la vida pública está arreglada por leyes, todas las cuales tienen su origen en la causa primera, en Dios, y que la razón debe profundizar su naturaleza, para constituir libremente, en plena conciencia, el orden humano de la sociedad sobre el orden de las leyes divinas. . . . todo el organismo social se revela a la vez como un orden divino con las leyes eternas y necesarias, y como una obra incesante de la libertad humana”. (28)

c) El Estado y la Sociedad.— El Estado es una persona jurídica de fin especial (29). En la página 506 habla de tres clases de doctrinas en cuanto al fin del Estado y ubica a la de Krause entre las que buscan la relación armónica del Estado y su fin con el orden y el fin de la sociedad humana.

Luego establece las cinco funciones fundamentales del Estado (30):

(1) Realización práctica del principio de autonomía, “primer

principio que debe guiar al Estado en su actividad”. “Reconocer la naturaleza propia, la independencia, la autonomía, de todas las esferas de vida que prosiguen fines distintos del jurídico y político.

(2) “Imponer a la libertad de cada uno límites necesario para la coexistencia de la libertad de todos y someter para el mantenimiento de la paz interior, todas las disputas a los tribunales”.

(3) “Promover el desarrollo social”.

(4) Conservar y transmitir al porvenir el “capital de cultura” fijado “en las costumbres o en los monumentos de las ciencias y de las artes”.

(5) “Mantener la unidad de vida y de cultura en esta personalidad ética, selectiva, llamada nación”.

La posición de Ahrens tiende a equilibrar las necesidades del individuo con las de la sociedad en general y es equidistante del liberalismo clásico y del socialismo marxista. El Estado no debe sostener ninguna doctrina especial en materia religiosa, científica, artística, educacional, aunque debe ayudar al desarrollo de todos estos elementos de la sociedad, mediante medidas de carácter general.

Ahrens legitima, como vimos, el intervencionismo del Estado “que puede y debe ayudar al desarrollo social”. Pero al mismo tiempo, es contrario, no sólo al “laissez faire, laissez passer” de los liberales clásicos sino también a “las formas de centralización mecánica y burocrática, tan opresivas para la libertad”. En este aspecto propone el “self-government” en la organización del Estado, “lo que puede acostumbrar a los particulares a buscar las mejoras de su suerte por sus esfuerzos individuales y asociados”.

La superación de los males derivados del individualismo y de la libertad abstracta, no puede realizarse “sino con relación a los principios de libertad, de la autonomía del “self-government” y de la coordinación de las diversas esferas de la actividad humana, formando en el seno de cada pueblo, un sistema federativo de todas las esferas de vida y de cultura, y presentando el desarrollo sucesivo y siempre más armónico del organismo ético de la humanidad (31). Y este mismo sistema federativo, debe imperar en el campo internacional, conduciendo a las naciones a unirse, primero en una Confederación de esta-

dos nacionales, para llegar después a la federación o el Estado Federativo de las Naciones.

d) La Cuestión Social.—

(1) Capital y Trabajo.— “Esta (la clase obrera) busca la mejora de su suerte por una organización mejor y más justa de las relaciones entre todos los agentes que por el talento, el capital y el trabajo, cooperan a la producción de los bienes. Pero esta organización sólo puede ser la obra de la libertad y la moralidad de todos los asociados” (32).

En las páginas 327 y 328, Ahrens condena claramente la división en clases de la sociedad y la explotación capitalista. Reformar ese estado de cosas es algo exigido por el derecho (“por el principio bien entendido de la igualdad y la dignidad”) y también por la moral. La situación desventajosa de los asalariados con respecto a los capitalistas” sólo responde de este modo muy imperfectamente a la idea de justicia” y propone como remedio una participación del obrero en las ganancias de las empresas.

(2) Derecho de Propiedad.— Ahrens se opone al egoísmo que ve ligado a la propiedad privada y prevé una mejor organización para el futuro. “Los dos extremos del individualismo y el socialismo, de la propiedad privada exclusiva y de la propiedad completamente común, se evitarán entonces igualmente y podrá establecerse poco a poco un verdadero sistema orgánico de la propiedad que concilie los derechos de la personalidad libre con el deber que el objeto común impone a todos en sociedad” (33).

De lo que se trata, como tarea inmediata, es de ir mejorando con diversas medidas esa organización defectuosa de la propiedad. Las formas pueden ser sumamente variadas, con tal que el fin último sea la existencia de una verdadera asociación humana “y no, de un lado explotantes, y del otro, simples asalariados”. (34)

Además, Ahrens sostiene que “los bienes humanos generales, la vida, la salud, etc. no son objetos de que se pueda disponer libremente o por contrato. Estos bienes tienen que protegerse contra la ignorancia, la imprevisión y las situaciones o circunstancias penosas en que puede encontrarse una persona, y que son explotadas por la especulación económica, ambiciosa o indiferente” (35). De ahí que apoye

todas las mejoras en cuanto a reducción de horarios, impedimentos para el trabajo de los niños, la jubilación y toda clase de ayuda al trabajador. Todas estas conquistas deben garantizar "lo que Fichte llamaba el derecho del ocio, para que el hombre pueda encontrar, después del trabajo material, un tiempo conveniente que consagrar a su educación intelectual y moral" (36).

e) La Iglesia y el Estado.— La idea de la separación entre la Iglesia y el Estado, ya era un patrimonio del espiritualismo racionalista, cuando Batlle se adhirió a este movimiento ideológico. Veamos qué opina Ahrens al respecto: "...las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas son las de la libertad e independencia. El Estado, cumpliendo los deberes que le están trazados por el fin de la justicia hacia todas las confesiones, es independiente de los dogmas, del culto, de la constitución y de la administración de una iglesia particular". Esto no significa que sea ateo, pues, "su fundamento es, igualmente, la idea de Dios, pero no tiene confesión, no profesa ningún culto particular". De este modo, obra más de acuerdo con los designios de la Providencia, ya que los "diversos cultos no son más que diversas formas de la idea general y fundamental de la religión (37).

De esta idea general, se deriva la secularización de diversas instituciones que "aunque presentan un lado religioso, son en sí mismas humanas, morales" (38). El Estado debe reglamentarlas de tal modo (en la institución del casamiento, por ejemplo, mediante el casamiento civil), que no pueda ejercerse ninguna violencia de orden religioso, permitiendo al mismo tiempo las ceremonias que cada religión practique (cuya realización dependerá entonces de la voluntad del individuo).

f) Educación.— La doctrina del laicismo educacional no tiene origen como se ha sostenido a veces, en los positivistas Comte, Spencer y Darwin, sino que surge con anterioridad el positivismo. Tanto en Europa como en nuestro país, el laicismo fue defendido antes que nadie por el espiritualismo ecléctico y el krausismo.

Ahrens ataca el fundamento que esgrimía el catolicismo para monopolizar la instrucción (la misión dada por Cristo a los apóstoles,

de ir por todos los países y enseñar a todos los paganos). Porque lo que Cristo ordenó no fue la enseñanza de las matemáticas o de la medicina, sino la de su doctrina religiosa.

Y agrega más adelante: "La instrucción ha existido antes que existiera la Iglesia Católica; no ha progresado sino desde su emancipación de las autoridades eclesiásticas, y no debe ser colocada otra vez bajo la dirección de una autoridad que ha tratado siempre de extirpar, en el movimiento de la inteligencia y de las ciencias, el principio vital, la libertad" (39).

De este modo, es el Estado quien debe encargarse de la educación, conservando el principio de la libertad y permitiendo a las diversas confesiones, el impartir instrucción religiosa.

g) Divorcio.— Cuando se destruye la idea moral de la unión, cuando el fin no se cumple y se lastima profundamente la dignidad de un esposo, el otro tiene acaso el derecho y hasta el deber de hacer disolver el matrimonio, puesto que la realidad de la vida no sería ya en lo sucesivo sino el envilecimiento continuo de esta institución" (40).

Luego de estas largas (e imprescindibles) citas del libro de Ahrens, sólo por capricho irreflexivo o ligereza intelectual, es posible negarse a reconocer lo que el propio Batlle admitió. La obra de Ahrens es, entonces, el **fundamento ideológico** de la obra que realizara Batlle al frente del Partido Colorado. Reiteramos que **ello no significa que haya sido la única fuente del pensamiento batllista, pero sí la principal.**

BATLLE Y EL POSITIVISMO FILOSOFICO

Para convencerse de la absoluta oposición entre las ideas de Batlle y Ordóñez y las de Augusto Comte, basta consultar el libro de este último "Sistema de Política Positiva" (donde expone sus reaccionarias concepciones en materia social y política). En el libro de Ardao (41) hay además un panorama de la influencia de Comte en América, con expresa constancia de la inexistencia de comtismo en el Uruguay).

Cabe aún preguntarse, sin embargo: ¿no será posible vincular la obra práctica de Batlle al positivismo —que no es solamente Comte— sin que haya necesidad de probar una influencia consciente?

A esta pregunta puede responderse también con las palabras de Ardao en el libro ya citado: "... la ideología de Batlle y Ordóñez, en sus tres aspectos fundamentales de racionalismo religioso, liberalismo político, y reformismo social, recibió sin dificultad alguna el concurso de elementos de formación positivista (y con el andar del tiempo –bajo el influjo del marxismo heterodoxo– hasta de inspiración materialista). En el racionalismo religioso y el liberalismo político, el positivismo spenceriano recogía, a su modo, la herencia del espiritualismo; el reformismo social fue agregado, para todos, por los nuevos tiempos" (42).

Además, hay una serie de ideas que el positivismo aporta y que se transforman en patrimonio cultural de la época: "el culto de la ciencia, el criterio evolutivo, el sentido sociológico, la preocupación realista". Estas ideas influyeron sobre Batlle, en la misma medida que lo hicieron sobre otros anti-positivistas.

El batllismo hace su irrupción en la vida política nacional, en una época que Ardao ha calificado como de "síntesis filosófica". Han cesado las disputas sobre las cuestiones últimas y elementos de las más dispares tendencias filosóficas convergen hacia la preocupación por los problemas sociales. Así el batllismo se nutre de elementos provenientes del espiritualismo krausista y también de otros provenientes del positivismo spenceriano (Eduardo Acevedo, por ejemplo, colaborador en la obra de Batlle), unidos por un común liberalismo y una idéntica preocupación por el desarrollo social. Es una época de transacción, de concordia, que se transparenta en la filosofía de Vaz Ferreira y Rodó (un neo-eclecticismo) y también en la acción práctica de la Constituyente de 1917 (donde colaboran hombres que habrían estado en distintos bandos cuando las luchas filosóficas del siglo pasado: Batlle, Vásquez Acevedo, Martín C. Martínez, Eduardo Acevedo).

BATLLE Y LA IZQUIERDA

Un neo-liberalismo.

Admitido entonces el no positivismo de Batlle y la influencia básica del espiritualismo krausista a través de Ahrens, es necesario

ubicar más precisamente su ideología. En su libro, el Dr. Grompone opina que “en Batlle existió el hombre político, el hombre de acción en todo momento, dominando siempre la construcción de las ideologías” y más adelante “es siempre el hombre del siglo XIX, liberal e individualista, el que intenta resolver los problemas sociales” (43). Por este motivo, Grompone opina que es erróneo ubicar a Batlle en la corriente socialista.

Si bien puede ser compartible la primera afirmación de Grompone (que él mismo define diciendo que Batlle no era un “teórico rígido”), el resto de los conceptos citados necesitan al menos de una complementación.

Es cierto que Batlle era un liberal y un individualista, pero la caracterización de su pensamiento político-social no se agota allí, es necesario hacer más precisiones. Ante todo se impone subrayar que su liberalismo está a mil leguas del clásico, derivado directamente de la revolución industrial y absolutamente opuesto a toda intervención del Estado. Al contrario, es un liberalismo progresista, que mira con simpatía al movimiento obrero y al que es preciso ubicar con respecto a la revolución de nuestro tiempo y a los diversos movimientos de izquierda.

El Profesor Carlos Rama (45), sostiene que “Batlle integra conjuntamente con otros estadistas, de los cuales Roosevelt podría ser una figura ejemplar, una forma especial de liberalismo —el neo-liberalismo— que a partir de 1880 en Europa, renueva esa corriente y actúa eficazmente como una ideología de transición entre el antiguo liberalismo y el socialismo cuyo advenimiento se anuncia”.

La experiencia histórica como otra fuente de su ideario.

En el mismo trabajo, Rama aporta una idea interesante que continúa con mayor justeza lo ya insinuado por el Dr. Grompone. Rechazando la posición de Ardao (lo que nos parece erróneo) y también la del Profesor Ganón (Comte, Spencer, Duguit, como influencias ideológicas fundamentales), opina que las ideas de Batlle son el fruto de la experiencia histórica, de la observación de la justicia de los reclamos obreros y de la incapacidad de los gobiernos para satisfacerlos. Batlle fue espectador en Europa y Argentina, de huelgas y

motines sangrientos y “quiere prevenir ese cuadro, sus ideas son empíricas y no revelan una deliberada fundamentación filosófica” (46).

Por nuestra parte, al lado de la influencia ideológica de Ahrens, colocaremos la importancia de la ‘experiencia, de las vinculaciones personales, de los hechos históricos, como otras fuentes de la acción que cumpliera Batlle y Ordóñez como gobernante. En este punto, nos parece necesario recordar la advertencia de Vaz Ferreira y no incurrir en el error de tomar lo complementario por contradictorio.

Batllismo, Socialismo y Comunismo

En su libro “El ciclo de la revolución contemporánea”, José Luis Romero distingue dos tipos de actitud de la burguesía frente a la importancia del movimiento obrero. Por un lado, la actitud del franco rechazo, de la oposición frontal, que conduce directamente al fascismo. Por otro lado, la actitud evolutiva, propia de la burguesía inteligente, que trataba de ir haciendo concesiones para lograr un cambio más lento y menos sangriento, que el que vendría por el camino revolucionario. Dentro de esta actitud se incluye, a nuestro entender, la personalidad de Batlle, que si bien compartió muchos puntos de vista con el socialismo, **no dejó por ello de pertenecer a la mentalidad liberal**. Pero con una actitud abierta hacia lo positivo que podía haber en otras doctrinas, lo que lo llevó a incluir en su ideario algunos elementos socializantes. Por ejemplo: “La unificación de una industria y el establecimiento, por tanto, de un monopolio particular, y en consecuencia, perturbador e injusto, no parece preparar la expropiación de esa industria por el Estado, o sea la expropiación por la sociedad de los útiles de trabajo. . .?” (47)

“La propiedad, en realidad, no debe ser de nadie, o más bien dicho, debe ser de todos; y la entidad que representa a todos es la sociedad. La propiedad, pues, debe ser de la Sociedad” (48).

Pero dados sus claros orígenes espiritualistas, es evidente que Batlle sólo coincidió con el socialismo marxista por su defensa de la clase obrera y sus ideales de progreso. Todas sus concepciones en materia social revelan un fundamento muy distinto al materialismo dialéctico. No acepta el papel decisivo que el marxismo otorga a la infra-

estructura económica, se opone a la lucha de clases y recomienda como arma revolucionaria el sufragio universal, dentro de la mayor paz social.

Veamos un texto publicado en “El Día”, el 30 de noviembre de 1919: “La lucha de clases puede tener su justificación en ciertos pueblos europeos, donde se hallan de un lado los que mandan y los que explotan y del otro los que obedecen y son explotados, pero no entre nosotros, donde no se podría encontrar la línea divisoria entre una y otra clase; estaría bien en aquellos pueblos donde las clases desvalidas están privadas de todos sus derechos y no hallan otro camino que el de la sumisión, pero no entre nosotros, donde, aunque imperfectamente aplicado, tenemos el sufragio universal y la forma republicana de gobierno, que pone el destino de las multitudes en ellas mismas, si saben darse cuenta de lo que son y de lo que les conviene.

Nosotros nos llamamos **obreristas** y no socialistas, en cuyo concepto quieren que entre el de la lucha de clases, porque no aceptamos esa lucha, que no puede llevar sino al predominio absoluto e injusto de la clase que resulte más fuerte y la sumisión de la más débil” (49). Todo esto conduce a la no aceptación de una política clasista y a la búsqueda de aquellos que aman la libertad y la justicia, ya que hay que distinguir a los hombres por sus ideas y sus sentimientos de justicia y no por la clase a que pertenecen.

En este texto aparece una de las virtudes mayores del pensamiento batllista: **el anti-dogmatismo, con sus consecuencias de flexibilidad ideológica y adaptación a diversas circunstancias**. Se condena la lucha de clases porque se la considera inapropiada para nuestro medio (donde existe una normalidad institucional y una abundante clase media entre los extremos de riqueza y pobreza) y además esencialmente injusta (porque el valor de los hombres no se mide por la clase a que pertenecen y esa lucha implica odio y oposición violenta), pero se la admite y justifica en aquellos pueblos que no tengan otro medio para hacer valer sus derechos. Estamos lejos, entonces, de la admisión dogmática de la lucha de clases como motor de la historia —propia del marxismo— que conduce a la justificación de la dictadura del proletariado y a la idílica visión de un futuro de “clases amigas” (obreros, campesinos, intelectuales progresistas). Estamos lejos de las abstrac-

ciones tan caras a los marxistas, quienes en función de la perspectiva histórica tienden al culto incondicional de la clase obrera (modelo de virtudes y afán de justicia), por oposición a la burguesía explotadora. Y esta flexibilidad, en tanto se opone a todo fácil esquematismo, nos parece la principal virtud del pensamiento de Batlle. Y aunque en ciertos momentos pueda motivar retrocesos ideológicos —por la carencia de un dogma fijo— es la mayor garantía de un renovado espíritu progresista.

Veamos, además, un ejemplo de cómo el dogma puede estorbar la acción concreta. Nuestro Partido Socialista tenía una buena opinión de Batlle, Frugoni dijo en 1936 (Oración del Ateneo), que lo consideraba uno de los grandes forjadores de la nacionalidad, pero sin embargo lo combatió constantemente “por los resabios criollos y burgueses de su política” y porque ella no reposaba más que en un hombre, “no es la obra ni la condición de un partido. El hombre pasará y el partido continuará en el Poder y no sería difícil que volviese a deparrarnos, después de un gobierno francamente radical, un gobierno solapadamente reaccionario como el de Williman” (50).

Esta posición, “ideológicamente inobjetable” (en tanto se funda en un dogma claro) impide prestar apoyo a un gobernante cuya obra es decididamente progresista y en muchos casos supera la propia plataforma socialista.

Es precisamente en este último hecho, en que se funda la leyenda del “socialismo” de Batlle. El periódico “El Socialista” comenzó a publicar a partir de su No. 4 (Abril 9 de 1911), una sección permanente con el “Programa Mínimo del Partido Socialista” (soluciones inmediatas, que tenían como fin preparar el advenimiento futuro de la propiedad colectiva). Pero gran cantidad de esas soluciones, fueron llevadas a la práctica por el gobierno batllista, lo que motivó diversas críticas del anarquismo al moderado programa socialista. En el ánimo popular, que no sabe de sutilezas ideológicas, fue creciendo la idea de que el batllismo era en realidad un partido socialista.

Batllismo y Anarquismo.

Es muy notable la adhesión que motivó entre los anarquistas

la figura de Batlle, hasta el punto de que muchos intelectuales libertarios llegaron con los años a transformarse en dirigentes del Batllismo.

Dice el Profesor Carlos Rama (51): "Hay toda una graduación de situaciones. Desde el anarco-batllista –término ya de recibo en nuestro léxico para aquél que dice conciliar en su persona ambas concepciones políticas– hasta el anarquista ortodoxo que no transige en su anti-politicismo, pero tampoco combate a Batlle, hay todo un cuadro de ejemplos. Se ha dicho que Batlle favorecía o simpatizaba con los anarquistas y efectivamente muchos fueron llevados directamente a cargos de responsabilidad en la Administración. Posiblemente fuera más un caso de psicologías que de ideología. Batlle por razones de afinidad, admiraba algunas de las características psicológicas que el anarquismo –especialmente el de principios de siglo– propicia en sus adherentes, como el individualismo, el espíritu de independencia, el fervor por la libertad política, el anticlericalismo".

De modo que, mientras algunos anarquistas engrosaban las filas batllistas acomodando su ideología revolucionaria aunque utópica, a un plan de realizaciones concretas en medio de la tranquilidad social, otros se mantenían firmes en sus convicciones dogmáticas pero mirando con simpatía relativa la obra del gobernante. En un artículo publicado en "El Anarquista" se dice: "Es cierto que es un caso especial el que pasa con el gobernante de este país que se encuentra empeinado en introducir un conjunto de reformas no comunes entre gente de mando; pero, es muy cierto también, que tales reformas resultarán más que inútiles en la práctica, si su convicción y conciencia en el pueblo no hace efectivo esos beneficios cuando los interesados pretendan rehuir las leyes respectivas. Por lo tanto, el lugar de los anarquistas debe estar entre el pueblo, no para apoyar la política de Batlle sino para elevar su cultura, etc. Es la ocasión más propicia para demostrar al pueblo el verdadero engranaje de la actual forma de sociedad, el cual engranaje por su estructura, no admite simples reformas sino una radical transformación en la propiedad privada y en la forma de gobernarse los pueblos para que se sienta la verdadera efectividad de un bienestar económico y moral" (52).

RESUMEN Y BREVE CARACTERIZACION METODOLOGICA

De lo precedente surge, entonces, que partiendo de un espiritualismo general y militante, Batlle llegó a recibir la influencia decisiva de Ahrens, que es la principal fuente escrita de su ideología. Complementada por la experiencia histórica, en una época de intensificación del sindicalismo y de las luchas obreras, Batlle llegó a una concepción política que está a medio camino entre el liberalismo y el socialismo y a la que puede calificarse como “neo-liberal” o “social-demócrata”. Esta ideología contenía en sí elementos que indicaban un camino hacia el colectivismo, aunque esta meta apareciera muy vagamente, oscurecida por los problemas inmediatos. El Profesor Germán Rama sostiene en su trabajo “Las clases medias en la época de Batlle”, que esta política corresponde al ascenso de las clases medias en la estructura socioeconómica, lo que le confiere una cierta incoherencia (crear empresas estatales y rechazar la idea de la estatización de la economía, defender la necesidad del sindicalismo y negar la lucha de clases, por ejemplo).

Nos parece, sin embargo, que esa “incoherencia”, esa falta de rigidez —en tanto es consecuencia de una especial manera de enfrentar los problemas, que consiste en anteponer lo evidentemente necesario, aquí y ahora, a la vaga discusión de principios— es esencialmente fecunda. Siempre que los fines no se oscurezcan, es útil enfrentarse al presente con la mente libre de prejuicios dogmáticos, sin recetas apriorísticas y buscando la solución que más se adapte al momento. Ello significa una posibilidad de renovación constante y una libertad en el pensar que permite plegarse más fácilmente al devenir. Tal vez esa sea la lección más grande de la metodología batllista.

Por último, hay que decir que el batllismo presenta las ventajas e inconvenientes de todo reformismo. Entre estos últimos hay que contar la lentitud y la amenaza siempre latente de un retroceso. Entre las indiscutibles ventajas es necesario incluir la irreversibilidad de las conquistas, la exclusión de la violencia, el caos social y la dictadura.

CITAS
(Sección 1)

- (1) Citado por Ardao, “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico”, págs. 27 y 28.
- (2) Giúdice y González Conzi, “Batlle y el Batllismo”, pág. 69.
- (3) Giúdice y González Conzi, op. cit., pág. 67.
- (4) Ardao, op.cit., pág. 49.
- (5) Idem.
- (6) Giúdice y González Conzi, op. cit., pág. 63.
- (7) Apartado del No. 5 de la Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencia.
- (8) Tomado de Ardao, op. cit., pág. 54.
- (9) Giúdice y González Conzi, op. cit., pág. 65.
- (10) Idem, pág. 66.
- (11) Ardao, op, cit., pág. 59.
- (12) Ardao, op. cit., pág. 67.
- (13) Citado por Ardao, op. cit., pág. 67.
- (14) Ardao, op. cit., pág. 124.
- (15) Ardao, op. cit., págs. 141, 142 y 143.
- (16) Ardao, “Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay”, pág. 226, incluido en op. cit., pág. 146.
- (17) Citado por Ardao, op. cit., págs. 151 y 152.
- (18) Ardao, op. cit., pág. 151.
- (19) Arena, “Batlle y los problemas sociales en el Uruguay”, págs. 252 a 255.
- (20) Ardao, op. cit. 153.
- (21) Ardao, op. cit., pág. 156.

(Sección 2)

- (22) Citado por Ardao, op. cit., pág. 164.
- (23) Ardao. "Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay", págs. 109 y 204.
- (24) Ardao. "Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico", págs. 165 y 166.
- (25) Ardao, op.cit., pág. 166. cit., pág. 166.
- (26) Ahrens, "El derecho natural", págs. 25 y 495.
- (27) Ahrens, op.cit., pág. 28. cit., pág. 28.
- (28) Ahrens, op. cit., págs. 32-33.
- (29) Ahrens, op. cit., pág. 161.
- (30) Ahrens, op. cit., pág. 511 y sig.
- (31) Ahrens, op. cit., pág. 627.
- (32) Ahrens, op. cit., pág. 92.
- (33) Ahrens, op. cit., pág. 409.
- (34) Ahrens, op. cit., pág. 418.
- (35) Ahrens, op. cit., págs. 286, 287.
- (36) Ahrens, op. cit., pág. 287.
- (37) Ahrens, op. cit., págs. 609 y 610.
- (38) Ahrens, op. cit., págs. 611 y 612.
- (39) Ahrens, op. cit., págs. 621 y 622.
- (40) Ahrens, op. cit., pág. 477.
- (41) Ardao, "Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico", Cap.XII.
- (42) Ardao, op. cit., págs. 212 y 213.
- (43) Grompone, "La ideología de Batlle", págs. 15 y 53 (última edición).
- (44) Idem, pág. 53.
- (45) Carlos Rama, "Batlle y el movimiento obrero y social", pág. 51, en un volumen titulado "Batlle, su vida, su obra", publicado por la Editorial Acción.
- (46) Idem, pág. 52.

- (47) “El Día”, 4 de junio de 1917.
- (48) En la Convención, junio de 1925, citado por Giúdice y González Conzi.
- (49) Giúdice y González Conzi, op. cit., pág. 1115.
- (50) Citado por Rama, op. cit., pág. 56.
- (51) Rama, op. cit., pág. 55.
- (52) Citado por Rama, op. cit., pág. 56.

CAPITULO II

EL METODO

BATLLE Y LA PERDURABILIDAD DE SU INFLUJO

Luego de fijadas las líneas generales que impulsaron la acción concreta de Batlle y Ordóñez como gobernante, es posible observar dos aspectos fundamentales:

1o) Que esa acción rebasa las fuentes escritas de su ideología y adquiere una validez universal, en la medida en que se integra a una forma general de resolver los problemas político-sociales.

2o) Que esa validez universal, estuvo animada por la acción vital de un hombre excepcional, que le dio perfiles intransferiblemente uruguayos e influyó decisivamente en el modo de ser nacional.

En “Las dos fuentes de la moral y la religión”, Bergson confiere un valor excepcional a la acción de las grandes personalidades morales, capaces de concitar el entusiasmo y de crear algo que está más allá de la simple naturaleza. No basta para ello con la razón, sino que es necesario el influjo decisivo de una personalidad que sirva de modelo para producir, con su inefable atracción, el llamado que encarna los ideales en la acción y que es capaz de crear algo nuevo. Bergson habla al respecto de “almas abiertas” y dice “Pero las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por so-

bre los siglos, por sobre nuestras ciudades humanas y juntas componen una ciudad divina en la que nos invitan a entrar. Podemos escuchar distintamente su voz; el llamado no ha sido por eso menos lanzado. Algo le responde en el fondo de nuestra alma; de la sociedad real en que vivimos nos transportamos con el pensamiento a la sociedad ideal; hacia ella sube nuestro homenaje cuando nos inclinamos frente a la dignidad humana en nosotros, cuando declaramos actuar, por respeto a nosotros mismos” (1).

Batlle y Ordóñez fue una de esas “almas abiertas” y como tal consiguió encarnar y propagar una doctrina, un método, una actitud, que tuvieron la virtud de llevar a la humanidad hacia adelante. Siguiendo el esquema de Bergson, las creaciones de esas grandes personalidades morales, se integran a la sociedad que él denomina cerrada, como

algo ya adquirido. Son “las cenizas de una emoción apagada”, el residuo de lo que fue movimiento creador. Pero removamos las cenizas; encontraremos partes todavía calientes y finalmente brotará la chispa; el fuego podrá volver a encenderse, y si se enciende aumentará progresivamente” (2).

Nuestra tarea es entonces mostrar cómo, esa actitud metódica que Batlle animó con su figura impar, perdura en los diversos aspectos de su ideario, que coincide en lo esencial con lo que otros han creado en diversos lugares de la tierra. Y cómo se alza por sobre las deformaciones que otros grupos han querido imponer, transformándose en un venero inagotable de inspiración y de enseñanza. Así como cuando el filósofo busca la verdad humildemente, sin extraviarse en las trampas de las seductoras teorías, es la figura de Sócrates que lo anima, cuando el político, el pensador, el ciudadano uruguayo quiere avanzar en el camino de la historia, es Batlle revivido quien actúa por el prestigio incomparable de su fuerza creadora.

Intentaremos entonces, teniendo presente esa fuente de enseñanzas vivas que fue Batlle, demostrar cómo los principios básicos que él encarnó, perduran hoy frente a otras realidades y pueden servir de guía para una acción progresista y renovadora. Removamos las cenizas, pues, a fin de encontrar en ellas la chispa capaz de encender nuevas emociones.

LOS DOGMAS NO SIRVEN.

En materia política, es necesario moverse más allá de los transitados esquemas y tratando de evitar el gran mal de las **abstracciones** sin vida. Es en función de un concepto abstracto de la democracia, que los conservadores se empeñan en negar las omisiones que hacen que este régimen sólo se valide a sí mismo, en tanto abre las puertas a una transformación incesante. Es en función de un concepto abstracto de la revolución y de la historia, que la izquierda asume actitudes que son insostenibles en el plano de moral y de la lógica.

El espíritu de abstracción es uno de los enemigos mayores de una auténtica política humanista en la medida en que se aparta de lo

inmediato y trata de interpretar la realidad en función exclusiva de las ideas generales. La raza, el pueblo, el Estado, el partido, la clase, la democracia, son algunos de esos conceptos en cuyo nombre —como en el de la libertad— se han cometido muchos crímenes. En lugar de atender la realidad en su jugosa diversidad, en sus contradicciones y aspectos imprevisibles, en lugar de interpretarla mediante conceptos flexibles y amplios, el espíritu abstracto crea una serie de falsos ídolos, de ilusiones desvitalizadas. En sus formas más humildes ello conduce al desarraigo, pero también puede alimentar comportamientos deshumanizados y crear una deformación que afecta por igual a posiciones de derecha y de izquierda.

El espíritu abstracto ha sido uno de los componentes del fascismo y del nazismo, ambos inspirados en el culto hegeliano del estado absoluto, suprema entidad frente a la cual los derechos individuales resultan reducidos a la nada. Y ese culto se prolonga en otras concepciones igualmente desgajadas de la realidad, según las cuales “el judío” o “el comunista” se transforman automáticamente en ideas generales deleznable, cuyos individuos no valen nada, en la medida en que participan de ellas. Es posible no sólo matarlos, sino someterlos a todo tipo de vejámenes o humillaciones. Esa apoteosis del concepto que se manifiesta en todo tipo de racismo o de segregacionismo, tiene como contra parte una afirmación axiomática: la idolatría de la raza o de los hombres de las clases superiores. Pero siempre con el carácter de sumisión al concepto, sin tener en cuenta las peculiaridades individuales. Hombre superior es el ario por ser ario o el aristócrata por ser aristócrata, independientemente de que valgan personalmente o nó.

La izquierda también ha padecido y padece de una deformación parecida aunque con signo diferente. El concepto marxista de la lucha de clases independientemente de su validez parcial, ha servido en los hechos para endiosar al proletariado y condenar a la burguesía. Y también, lo que es mucho más grave, para transformar a la revolución o al Partido en dioses absolutos, frente a los cuales toda perspectiva humana resulta abolida y todo crimen legitimado. En “Humanismo y Terror” Merleau Ponty escribió: “Para un revolucionario, la muerte de un hombre no es un mundo que se acaba, sino un comportamiento

que se corta. La muerte no es más que un caso particular o un caso límite de la inactividad histórica y es por eso que los revolucionarios no dicen de un adversario que éste ha muerto, sino que ha sido suprimido físicamente” (3). **La política de las ideas generales y abstractas, conduce en los hechos a injusticias y crímenes concretos.**

El filósofo norteamericano William James decía que el pragmatismo (de pragma, acción) representaba en filosofía la actitud empirista de una manera menos objetable que la clásica. Y la definía como una “filosofía que se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos absolutos y orígenes. Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad en la Verdad” (4). Se trata de un método según el cual las teorías llegan a ser instrumentos y no respuestas consoladoras e inapeables sobre enigmas. Son verdaderas en la medida en que son útiles, o sea en tanto nos producen satisfacción, se integran con nuestra experiencia previa sin provocar rupturas, nos ahorran trabajo y nos explican cosas.

No es necesario compartir todos los supuestos y consecuencias de la filosofía de James, para apreciar en su postura una saludable y vigorosa militancia contra aquellos que olvidan los hechos en beneficio de las abstracciones sin vida. Hay por lo tanto una **concepción instrumental de la verdad**, que tiene aplicaciones políticas de una enorme fecundidad. En la dedicatoria de su libro “Pragmatismo” James escribió “A la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de la mente y al que me gusta imaginar como guía nuestro si viviera”. Y es precisamente esa amplitud a la que se refiere James, que lo lleva a prescindir de verdades monolíticas y a juzgar las doctrinas por sus resultados prácticos, lo que es imprescindible rescatar para una filosofía política auténticamente democrática. **Allí donde la gente está acostumbrada a pensar en bloques, a oponer falsamente un sistema a otro sistema, a embretarse en dilemas inaceptables, hay que recuperar la idea de una política que se va haciendo como respuesta concreta a situaciones concretas.**

La política de todos los días se hace en el laboratorio de la práctica, frente a los problemas concretos y en busca de las soluciones posibles. Nada de destinos prefijados por los intérpretes indiscutibles de un dogma, que termina sacrificando al hombre real y concreto en aras de una realidad suprapersonal: la historia, el partido, la raza, la iglesia, el destino de un pueblo o de una clase, que asumen por concepción graciosa el atributo de la humanidad respetable en sí. Frente a esa línea de pensamiento que desemboca en el terror y en la dictadura, hay que defender una actitud de búsqueda amplia, que se vincula con la concepción dinámica que James se hacía de la verdad, pero que sale a nutrirse allí donde encuentra alimento. Para ella sirven también la fórmula de Renouvier “Hacer y haciendo hacerse” o la concepción de las dificultades de la verdad que subrayaba Stuart Mill: “En la mente humana la unilateralidad ha sido siempre la regla y la pluralidad la excepción. De ahí que ordinariamente, incluso en los cambios de opinión que la humanidad experimenta, una parte de la verdad se obscurezca, mientras aparece otra parte de ella. El progreso mismo, que debería sobreañadirse a la verdad, la mayor parte del tiempo, no hace más que sustituir una verdad parcial e incompleta por otra” (5).

Dentro de la misma línea de pensamiento hay que ubicar a Karl Popper, que ha denominado “historicismo” a una forma especial de dogmatismo: el que afirma que la historia está regida por leyes específicas cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre. El error del historicismo consiste entonces en pretender haber descubierto la esencia de la historia y de su desarrollo evolutivo, confundiendo sus hipótesis o interpretaciones probables con teorías verdaderas. Dice Popper “Es posible, por ejemplo, interpretar la historia como una historia de la lucha de clases, o de la lucha de las razas por la supremacía, o como la historia de las ideas religiosas, o como la historia de la lucha entre la sociedad “abierta” y la sociedad “cerrada”, o como la historia del progreso científico e industrial. Todos esos puntos de vista son más o menos interesantes y **en tanto que puntos de vista** perfectamente irreprochables. Pero los historicistas no les presentan como tales, no ven que haya necesariamente una pluralidad de interpretaciones fundamentalmente equivalentes (incluso si algunas de entre ellas puede distinguirse por su fecundidad - punto bastante

importante). En lugar de ello, las presentan como doctrinas o teorías, afirmando que “Toda historia es la historia de las luchas de clases”, etc. Y si descubren efectivamente que su punto de vista es fecundo y que numerosos hechos pueden ser ordenados e interpretados a su luz, toman equivocadamente eso por una confirmación, o más aún, como una prueba de su doctrina” (6).

En “La sociedad abierta y sus enemigos”, Popper contrapone a la actitud historicista la del **ingeniero social**. Este considera al hombre dueño de su destino y creador de la historia, en función de sus propias opciones. La base de la acción política eficaz no consiste entonces en predecir el curso futuro de los acontecimientos, sino “En la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales, de acuerdo con nuestros deseos y propósitos” (7). Se trataría entonces de una especie de tecnología social, que “encara de un modo racional el estudio de las instituciones como medios al servicio de determinados fines”, sin pretender descubrir su último sentido y juzgándolas en términos de eficacia o simplicidad.

LA ADAPTACION AL MEDIO

Dentro de la corriente pragmatista, el naturalismo de John Dewey es una filosofía muy estrechamente emparentada con la ciencia, al punto que puede decirse que constituye una meditación sobre ella. Lo que busca Dewey es aplicar los criterios fundamentales del espíritu científico a toda la experiencia humana. Opina que el hecho fundamental de nuestro tiempo es la revolución científica y tecnológica, la cual plantea toda una serie de problemas que es necesario resolver. La ciencia ha tenido en un comienzo una mayor aplicación en los problemas relativos a la naturaleza física, pero queda mucho aún por hacer en cuanto a su aplicación a los problemas humanos en general, dentro de los que se ubican los problemas sociales.

No hay en la concepción de Dewey una ruptura entre el pensamiento especulativo y el pensamiento práctico. Hay en cambio una tendencia a considerar los problemas en la medida en que repercutan prácticamente, lo cual constituye un rasgo claramente pragmático. Llega incluso a considerar a la ciencia como una técnica (sólo que más

complicada) y sostiene que ambas tienen por fin “solucionar problemas”. Es fundamental en Dewey la idea de “situación problemática”, o sea, de una carencia que impulsa al hombre a actuar inteligentemente. Se puede decir que un problema está solucionado cuando la dificultad está vencida, cuando la carencia que motivó la indagación ha sido satisfecha.

Hay por lo tanto una interrelación estrecha entre la ciencia y la técnica, entre lo teórico y lo práctico. Cuando Dewey aplica su método a los problemas políticos, llega a una idea fundamental, a la cual denominaremos “adaptación al medio”. **Para él un sistema político vale en la medida en que sirva para solucionar los problemas de una sociedad. No hay sistemas políticos mejores que otros en sí mismos, sino que es necesario vincularlos a la sociedad concreta en la cual deben aplicarse. La democracia es para Dewey el sistema político que se corresponde con una sociedad evolucionada y con el desarrollo de la ciencia.** No hay en la democracia, por ejemplo, como no hay en la ciencia, un criterio autoritario de la verdad, sino que la verdad se conquista mediante la experimentación, la libre búsqueda, la contradicción de opiniones diversas.

Y la adaptación al medio es uno de los requisitos fundamentales de toda política que se quiera eficaz. Prescindir de ello conduce al verbalismo desubicado, a la tozuda aplicación de fórmulas que la realidad no tolera. **Los dilemas que habitualmente se manejan en las discusiones políticas, deben ser sometidos a la prueba experimental de su viabilidad en una determinada circunstancia histórica y no pueden ser separados de esa circunstancia.**

GRADOS DE LA EVIDENCIA

La esencial imperfección.

Vaz Ferreira distinguía en la “Lógica Viva” entre problemas explicativos y normativos. En los primeros o problemas de ser, se discute cómo son las cosas o cómo pasan los fenómenos (ejemplo: si la luna tiene o no atmósfera). En los problemas normativos o de hacer, lo que se discute es cómo se debería actuar (ejemplo: si el divorcio

es necesario). En tanto los problemas explicativos o de ser, tienen al menos teóricamente una única solución posible, ésta surge en los problemas normativos de la comparación de las ventajas e inconvenientes que presentan las diversas soluciones propuestas. No hay pues, en rigor, una única solución posible, perfecta, ideal, para los problemas de tipo normativo.

El error o paralogismo que Vaz Ferreira denuncia en su obra, consiste en “la tendencia de los hombres a asimilar unos problemas a otros; a buscar “la solución” de los problemas normativos; a creer que es forzoso que tengan soluciones perfectas, a suponer que habría que encontrarlas” (8). La consecuencia de este paralogismo es una variante de la intolerancia: un especial estado de espíritu que consiste en exagerar las virtudes y disminuir los inconvenientes de la solución que se propone.

El problema político-social es un típico problema normativo. Desde el momento en que no hay soluciones perfectas, es necesario optar por la que presente menos inconvenientes, lo cual presupone un recuento lo más exhaustivo posible de las diversas soluciones deseables o probables. La elección final dependerá a veces de factores no evaluables y en ella entran en juego los diferentes caracteres individuales, que inciden en que ciertas ventajas o ciertos inconvenientes pesen más que otros.

Vaz Ferreira decía que éste era un sofisma conservador, porque llevaba a pensar que como las soluciones nuevas tenían también inconvenientes, no terminaban con el problema y era mejor entonces dejar las cosas como estaban. Pero cabe observar que el paralogismo puede afectar también a las posiciones renovadoras, en la medida en que se tengan en cuenta sólo las desventajas de lo existente y entre a funcionar la mentalidad utópica, que transforma lo futuro en ideal de perfecta pureza. Lo cierto es que el error de tratar las cuestiones normativas como si fueran explicativas, tiene como consecuencia exclusivismo funestos. Está ligado a una forma de obnubilación pasional: la tesis que se propone como si el problema fuera explicativo, se presenta con el carácter de lo incontaminado, de lo absolutamente perfecto.

La consecuencia metódica que es posible extraer de este planteo vazferreiriano, es una prevención contra la ligereza que está en la base

de los extremismos de derecha y de izquierda. **La consideración prolija de todas las tesis viables, su examen honesto y minucioso, la conciencia de que se elige lo imperfecto, no permite creer en sistemas cerrados y obliga en cambio a mantener la mente abierta, para buscar la mejor solución en determinado momento y en determinado lugar.**

Las condiciones de una evidencia objetiva.

En su libro “La experiencia moral”, Frédéric Rauh sostiene que las únicas evidencias morales auténticas son aquellas que han sido sometidas a la prueba de la experiencia. Hay un egoísmo colectivo sancionado por los códigos y las instituciones sociales en general, que constituye un grave peligro para la vida moral. Por eso es que no tiene sentido defender ideas por simple prejuicio, nacido de la costumbre, de la educación recibida o de las ideas predominantes en un medio determinado. La experiencia de que habla Rauh no es la que emana del simple transcurrir del tiempo o de los acontecimientos, sino una experiencia dirigida por la razón y en busca de un resultado que surja de la acción misma. Se trata de una aplicación particular de la primera regla de Descartes en su “Discurso del método”: “No recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta, que acerca de su certeza no pueda haber la menor duda” (9). Rauh se basa en el viejo principio cartesiano y lo completa con una técnica concreta destinada a evitar las falsas evidencias.

Su método plantea en primer lugar una exigencia de información, de búsqueda, que obliga a no conformarse con las opiniones más cómodas. Ello es una exigencia de objetividad, que obliga al conocimiento de la opinión contraria. De ahí que Rauh sostenga que el hombre honesto es el que juzga con conocimiento de causa, el que ha examinado y se ha informado antes de juzgar.

Hay aspectos de la realidad humana que parecen resistir inevitablemente esa tarea de reflexión. El hombre no es sólo un animal racional, sino además un ser que posee pasiones, intereses, no siempre dóciles a los dictados de la razón y muchas veces más fuertes que ellos.

Hacer por lo tanto una experiencia moral profunda, que conduzca a la idea de un deber universal, presenta tantas dificultades prácticas que puede pensarse en su imposibilidad. En un problema que enfrente grupos de intereses y sensibilidad distintas (patrones y obreros, jóvenes y viejos) es difícil sin duda discernir las bases sobre las que puede establecerse un acuerdo justo.

Pero como todas las reglas y todos los valores, el método de Rauh importa en tanto sirva como criterio para orientar los esfuerzos. La dificultad de ser objetivo no significa consagrar los derechos de la pura subjetividad, la dificultad para comportarse racionalmente (que es su fundamento genérico) no excluye tampoco el empeño por hacerlo. Y el principio valdrá en la medida en que ese empeño sea lo suficientemente fuerte. En tanto hay allí una recomendación de informarse y de problematizar lo que es sólo falsamente evidente, en tanto hay una invitación a colocarse en el punto de vista ajeno y por lo tanto, una apertura al diálogo, las dificultades que pueden surgir no oscurecen el resplandor del método como camino para un mejor entendimiento humano. Creer lo contrario sería abdicar de la fe en la razón, decretar sin más el valor del punto de vista personal, con todo lo que ello tiene de primitivismo y de egoísmo exacerbado.

Queda aun el problema del valor de las evidencias así obtenidas. Dejando de lado la discusión sobre si el ser humano puede alcanzar evidencias absolutas que nos llevaría a un problema filosófico mucho más vasto —es posible que luego de aplicar el método sólo se pueda llegar a una conclusión meramente probable o a confesar lisa y llanamente que no se ha podido solucionar el problema. En el mejor de los casos, se puede alcanzar una certeza relativa, que puede servir como una evidencia rectora mientras otra nueva experiencia no la desmienta. Pero provocar esas distinciones es otra de las consecuencias positivas del método de Rauh y en general, de una reflexión filosófica profunda. Vaz Ferreira opinaba que una de las misiones fundamentales de la enseñanza de la filosofía era “Enseñar a graduar la creencia y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)” (10). Desconocer esos matices es una pendiente hacia los radicalismos absolutistas.

LO REAL Y LO IDEAL

El vaivén creador.

Ya hemos denunciado los males de la abstracción, uno de los enemigos mayores de toda política que se quiera humanista. Pero es necesario también prevenir el error inverso: la desvinculación de todo ideal abstracto, hace que el político se quede en lo inmediato, en el problema concreto y particular, sin captar las líneas generales que le proporcionen un sentido. **Lo correcto está en el vaivén que conduce de manera incesante desde el ideal a lo concreto y desde allí remite nuevamente al ideal.**

Una política desprovista de ideales precisos, es una política que vegeta en la improvisación desprolija, que cumple con la regla de atender lo concreto, pero no es capaz de entender la realidad en su profunda complejidad y por lo tanto, de transformarla verdaderamente. Es una política menor, que sirve en el aspecto administrativo, pero que presupone la vigencia de las estructuras sociales y económicas. Fuera de ese marco de lo habitual, de lo que parece inmutable, el político de lo concreto se transforma en el gran cultor de las abstracciones. Una vez más, los extremos se tocan, dislocando toda aproximación ingenua.

En el trayecto que va del problema concreto al ideal abstracto, el político menor pierde la noción de las proporciones y los matices que todo ideal requiere para ser asumido con un sentido profundo. Cuando se lo saca del universo donde las cosas funcionan con una evidencia incontestable, responde con la exhibición de un ideal descarnado, que no puede apartarse del lugar común. De modo que es tan negativo el subordinar la acción política a ideales abstractos, como posponer éstos y reservarlos para las instancias excepcionales. Ambas actitudes conducen a una forma de desajuste, por exageración de uno de los términos del problema. **Toda acción política grande debe fluctuar entre lo real y lo ideal, a efectos de no perderse en el fantasma de las abstracciones sin vigencia, ni hundirse en el pozo de la actividad sin horizontes.**

Por un idealismo lúcido.

En “Las dos fuentes de la moral y de la religión”, Bergson formuló y aplicó la siguiente regla metódica: “Bien sé lo que la sociedad dice (ella tiene sus razones para decirlo) pero para saber lo que piensa y lo que quiere, no es necesario escuchar demasiado lo que dice, sino observar lo que hace” (11). Esa regla es una clara invitación a no contentarse con las meras declaraciones verbales, a ir más allá y observar si la realidad práctica se corresponde con el ideal enunciado. Y ello es muy importante porque en esa falta de confrontación con la realidad tienen su origen todos los fariseísmos políticos. En ellos se enfatizan los aspectos positivos de un régimen, pero se ocultan o se minimizan sus dificultades y sus carencias. El ideal proclamado es entonces apenas una bandera que cumple una función mítica, que sirve tal vez para atraer voluntades honestas, pero que en definitiva está al servicio de intereses concretos.

Muchas defensas de la democracia reposan en un simple miedo a perder el poder o el control de negocios rendidores y están dispuestas a aceptar pasivamente cualquier dictadura que no afecte sus privilegios. La revolución es el enemigo, pero no por dictatorial sino por anti-capitalista. Incluso si ella adopta formas democráticas, de tránsito gradual, los fariseos de la derecha harán lo posible por detenerla y extraviarla. Lo mismo ocurre también en la izquierda, donde es frecuente la instrumentación de conceptos con una finalidad de lucha por el poder. Mientras son minoría, usan una exquisita sensibilidad para denunciar violaciones a la legalidad, la democracia, la libertad, que son principios en los cuales no creen y adjetivan como “formales”. Pero se amparan en ese formalismo para realizar lo más impunemente posible su obra destructiva. Más condenable es aún esa instrumentalización, cuando se tiene conciencia de que se produce también en países comunistas el fenómeno de una clase dominante, que utiliza en su provecho las ideas igualitarias para vivir de un modo privilegiado.

Ese deterioro de los ideales en contacto con la realidad puede ser una fuente de escepticismo. Pero esa actitud no es un punto de llegada, sino apenas el necesario tránsito hacia un idealismo lúcido.

El conocimiento de los fariseísmos políticos no debe conducir al descreimiento, pero debe abolir la credulidad. Y a través de la confrontación de los ideales con la realidad, buscar el camino de la efectiva realización de aquellos, sin pesimismo ciego al valor de la aventura humana. Frente a la hipocresía de los que utilizan los ideales políticos para ocultar sus meros intereses, hay que oponer una acción que sepa mantener y efectuar el sentido de los ideales auténticos.

Que el juego sea limpio.

Hay que complementar ese análisis con la prevención acerca de un error muy extendido, que a veces se utiliza con fines sofísticos: la confusión ilegítima de lo ideal y lo real. En lugar de comparar ideales con ideales y realidades con realidades, es frecuente que esa exigencia se elimine, con lo cual las realidades siempre salen perjudicadas. Si se discute por ejemplo, sobre democracia y comunismo, los contendores suelen encarar la posición que defienden desde el punto de vista ideal y la que atacan desde el ángulo de su realidad. Como procedimiento dialéctico, el recurso puede ser efectivo para vencer a un adversario en una polémica, pero desde el ángulo de la verdad es un enfoque incorrecto, que deja intacto el problema de fondo.

Toda realidad intenta realizar un ideal que la nutre y es en función de él que debe ser juzgada. Por supuesto que es posible negar o rechazar el ideal que le sirve de fundamento, pero ello implica una discusión de otro orden. Sólo el cuidado de no interferir ilegítimamente ambos niveles, garantiza aproximaciones válidas para una estimación del fenómeno político. Es muy fácil desacreditar cualquier doctrina ateniéndose exclusivamente a sus fallas prácticas. Pero esa argumentación puede volverse contra quien la esgrime y recordarle las no mitigadas limitaciones del sistema que defiende. No es además, el procedimiento adecuado para comprender realidades ajenas, a las que suele pedirse lo que no pueden dar. Y además, en la medida en que no respeta la singularidad de los ámbitos, tiene el defecto adicional de fomentar dos vicios disímiles pero conexos: el escepticismo negativo (frente a lo real) y el fanatismo delirante (con relación a lo ideal).

Otro aspecto interesante de las relaciones entre lo real y lo ideal surge de la observación de las conductas opositoras. Es muy aleccionante observar como hablan y escriben los miembros de un mismo partido cuando están en la oposición y cuando están en el gobierno. Ese fenómeno puede interpretarse como una mera táctica o como un caso particular del extendido defecto de ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio. Aquí interesa subrayar otro aspecto de la cuestión: la abismal diferencia que existe entre hablar y hacer, la resistencia que la realidad y el ejercicio concreto del poder imponen a los mejores deseos de un gobernante. Las oposiciones son mucho más fáciles que las realizaciones y por eso, cualquier político opositor, salta furioso cuando un gobierno pide o exige un sacrificio al pueblo. Todos adquieren en esos casos una exquisita sensibilidad para apreciar las injusticias que ese sacrificio acarrea y que sin duda siempre existen. Pero el que está arriba, ve además de las injusticias, la necesidad del sacrificio y la imposibilidad de solucionar todo en un día o en la medida de sus deseos.

Los que explotan las necesidades de las masas para fomentar su resentimiento, ocultan cuidadosamente este tipo de precisión. En ningún lado, por ejemplo, se puede progresar dilapidando, sin hacer un esfuerzo de ahorro que implica restricciones. En ningún lado, tampoco, por más popular que sea un gobierno, puede evitar la insatisfacción que proviene de la imperfecta realidad humana. Es un hecho que debe ser tenido en cuenta cuando se juzga a quienes ejercen el poder, no para justificar todo lo que hacen, sino para alcanzar una estimación más justa del problema.

El valor y sus formas.

Nuestro destino es nuestra propia obra y para forjarlo necesitamos más que una ideología perfectamente estructurada, siempre proclive a la rigidez que pronto envejece, una serie de principios que nos guíen en la acción. En lugar del dogma que pretende explicarlo todo y deja siempre lo esencial en la oscuridad, precisamos de la flexibilidad de los principios que están siempre en contacto con la vida. En lugar de querer forzar la realidad según ideas pre-concebidas y que

pretenden valer absolutamente, necesitamos que nuestros principios se pulan y se perfeccionen continuamente en función de la realidad misma.

Por eso se equivocan quienes se apresuran a decretar, con aire profético, que determinadas cosas han muerto, antes de haber entendido en profundidad la verdadera naturaleza del problema de los valores. La confusión deriva, genéricamente, de identificar la forma histórica concreta que adopta la realización de un valor, con el mismo valor. La estructura de los vínculos familiares, por ejemplo, ha cambiado mucho a lo largo de la historia. Se han modificado las relaciones entre los parientes lejanos, entre padres e hijos, entre cónyuges. Muchos presuntos revolucionarios han gritado ante esos cambios que la familia había muerto, pero la realidad era que sólo se había transformado. Le ocurrió al marxismo, que luego de sostener a nivel teórico que la familia era una institución burguesa, vinculada a la propiedad privada de los medios de producción, cuando quiso superarla en la práctica se vio superado por los hechos.

Lo que esos profetas confunden, entonces, es la caducidad de una forma histórica concreta, con la caducidad del valor mismo. Por ese motivo, muchos han extendido su partida de defunción al batllismo, a la democracia, al laicismo. Hay que decirles que se olvidan de distinguir entre lo perecedero y lo permanente, entre lo accidental y lo esencial. Y para ello no es necesario suponer que haya valores absolutos y eternos. **Basta con situarse en una perspectiva humana (y por lo tanto imperfecta) para comprobar que hay valores que permanecen más allá de los cambios históricos. El progreso consiste, precisamente, en aproximarse a ellos con una dosis mayor de exactitud.**

REFORMA Y REVOLUCION.

Condiciones para el progreso.

Escribió Ortega y Gasset en "La rebelión de las masas": "uno y otro --fascismo y bolchevismo-- son dos pseudoalboradas: no traen el mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una y muchas veces: son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos

que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado en vez de proceder a su digestión” (12). Este texto fija con notable claridad, una de las condiciones esenciales del auténtico progreso, que supone siempre contar con el pasado para superarlo. Y esa superación implica, necesariamente –so pena de regresión– el darle al pasado lo que éste tiene de razón.

El siglo XX ha pretendido por diversas vías superar la democracia liberal y ha sustentado para ello algunas razones de auténtico peso. El marxismo, por ejemplo, ha denunciado con peculiar fuerza la vaciedad de los derechos proclamados en los textos legales, cuando éstos no van acompañados de una preocupación seria por combatir la desigualdad económica. A la defensa de las libertades formales, han opuesto la defensa de las libertades materiales, imprescindibles para que todo hombre pueda vivir con dignidad. Esta crítica resulta irrefutable y conduce a una importante consecuencia: toda defensa de los derechos y la libertad, que no tenga en cuenta que hay quienes viven en la miseria o en la estrechez indigna, conduce en definitiva a una retórica hueca.

Por eso el marxismo tiene razón cuando afirma una cierta primacía de lo económico. En lo que no tiene razón es en erigir lo económico en valor decisivo, en minimizar el papel de las libertades formales; en confundir la caricatura de la libertad con su valor auténtico. “No se curará lo económico sino con lo económico, si bien no sólo con lo económico”(13) apuntaba Mounier en una fórmula feliz. **La consecuencia es que el liberalismo no tiene toda la razón, pero tiene una que es incommovible. Su defensa de la libertad individual, de la multiplicidad de opiniones, del respeto por el enemigo, es un hecho histórico irreversible.** Toda posición política que quiera superarlo auténticamente, tiene la obligación de contar con él. Lo contrario será siempre un retroceso, sobre todo en aquellos países que han tenido la fortuna de vivir en un clima de libertad. El pasado es una fuente de enseñanzas que debe ser respetado en su continuidad, para que el futuro no se convierta en un nacimiento inútilmente doloroso. Es una política que encuentra enemigos a la derecha y a la izquierda, unos asustados por el cambio, otros impacientes por la aplicación de sus esquemas. Tiene además el inconveniente de que no puede leerse en un libro,

ni formularse en un recetario. Exige mentes con imaginación creadora y carece de los sustentos que pueden esgrimir la **derecha** y la izquierda: los instintos de supervivencia y el deseo de inmovilidad en un caso; el empuje místico de una esperanza simplificada, que se realiza proyectando siempre al futuro la utopía. Pero es la política que hay que buscar para no estancar la historia en fórmulas que han perdido vigencia y para no quebrarla con saltos en el vacío que quieren partir de cero y exigen el sacrificio de varias generaciones para la realización de un ideal incierto.

Historia en tres dimensiones.

Ortega y Gasset efectuaba en “El tema de nuestro tiempo”, la siguiente caracterización del “espíritu revolucionario”: “El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en lo pasado y en el presente, la otra especie de razón que no es histórica sino vital”. Este es uno de los motivos por los cuales es posible encontrar entre la juventud y los intelectuales gran número de adherentes a las posturas radicales. En un caso por inmadurez vital, por falta de experiencias aleccionantes; en el otro por deformación profesional, por ignorancia de las vibraciones íntimas del contorno, por una suerte de enajenación que imagina que la vida puede ser sometida a los dictados de la pura razón.

De allí la paradoja de que el revolucionario, que todo lo mide en función de la historia, puede ser en los hechos profundamente anti-histórico. Desdeña el pasado y el presente en la medida en que “no están bien hechos”, no se ajustan a su medida racional de perfección. Es notable observar en los intelectuales de izquierda la preocupación por señalar, más que los brillantes logros de una época histórica, sus miserias y sus flaquezas. Con delectación subrayan una y otra vez que la democracia ateniense era sólo para una minoría o que Aristóteles consideraba natural la esclavitud. Es la miopía histórica que consiste en mirar al pasado, a través del espejo deformante de un racionalismo estrecho y dogmático: hay que buscar en lo pretérito sólo las leyes que permitan volver la historia inteligible y profetizar el futuro.

Otra manifestación de esa a-historicidad se observa en su relación con el presente, que conduce a frecuentes desajustes con la realidad. Aunque los hechos le griten al revolucionario que no hay condiciones objetivas para una revolución, él responderá que hay que crearlas, aunque ello implique una particular ceguera frente a otras posibilidades de cambio. El fundamento es un endiosamiento del futuro, porque se ha dejado de sentir las otras dimensiones del tiempo. Y en la medida en que carece de sensibilidad histórica (y por lo tanto humana), la paradoja de esa mentalidad es que no resulta apta para crear ningún futuro.

A pesar de esos defectos, el espíritu revolucionario posee un sesgo positivo: el que permite confiar en el hombre, en su capacidad de transformación y de mejoramiento, el que da lugar a una esperanza sin cesar renovada. En "Las aventuras de la dialéctica", Merleau-Ponty decía que las revoluciones son verdaderas son movimientos y falsas como regímenes. La conclusión apunta hacia un fracaso, que debe obrar como preventivo para la precipitación y la ligereza, pero hay que tener presente lo que puede haber de impulso generoso, de fe en una humanidad mejor, para darle su lugar en toda filosofía progresista. Endiosar el futuro es locura, pero es en cierto modo una forma sublime de enloquecer.

El espíritu reaccionario es típicamente inverso: endiosa al pasado y teme a las otras dimensiones del tiempo, con tendencia a perdonar al presente y negar el futuro. La historia es, para él, el sitio de lo perfectamente realizado, en el sentido de que es el sitio de lo que está muerto, de lo que ya no admite sorpresas. Por eso se pasea por ella con un tono admirativo y tiene a su respecto la actitud de un coleccionista, de un erudito, de un acopiador de datos. Más que al sentido de la historia, el reaccionario atiende a su recuerdo, que se dirige con nostalgia a lo valioso en sí.

Su desajuste empieza con el presente, el cual no le gusta porque contiene elementos que contradicen al pasado y apuntan además hacia un cambio. Pero aunque el **antes** era mejor, el **ahora** siempre será mejor al mañana. La idea que el reaccionario extrae del pasado, le sirve para perdonar en parte al presente, pero sobre todo para condenar al futuro. Esa idea es que el hombre no cambia, permanece sustancial-

mente él mismo y si cambia es para peor. Por eso su visión de la historia como futuro es escéptica o catastrófica. O bien mira hacia adelante con la incredulidad de quien no admite variantes sustanciales o apuesta radicalmente a un fatalismo apocalíptico.

Entre el loco optimismo de las revoluciones, con sus notas de generosidad y de injusticia y el pesimismo reaccionario, que niega al hombre las posibilidades de todo cambio que no sea accesorio, hay que optar por una filosofía de la historia equilibrada. Que tenga como base la esperanza, pero sin romper los lazos con las otras dimensiones del tiempo. Que mantenga el sentido del progreso sin encerrarlo en rígidos esquemas interpretativos, con las dosis de creación intrépida y de valoración sensata que impidan caer en el extremismo. Incluso en el extremismo de negar todo extremismo, sin ver que un exceso puede tener su justificación histórica: la lucha revolucionaria, nunca deseable en sí, puede ser necesaria para la liberación de un sometimiento colonial o dictatorial.

Y recordar que ese progreso es sobre todas las cosas nuestra propia obra. Como lo dice muy bien Karl R. Popper en "La sociedad abierta y sus enemigos": "Si pensamos que la historia progresa o que debemos progresar, cometemos entonces el mismo error que quienes creen que la historia tiene un significado que sólo resta descubrir y que no es necesario darle, pues progresar es avanzar hacia un fin determinado, hacia un fin que existe para nosotros en nuestro carácter de seres humanos. La "historia" no puede hacer eso; sólo nosotros, individuos humanos podemos hacerlo y podemos hacerlo defendiendo y fortaleciendo aquellas instituciones democráticas de las que dependen la libertad y, con ella, el progreso. Y lo haremos mucho mejor a medida que nos vayamos tornando conscientes del hecho de que el progreso reside en nosotros, en nuestros desvelos, en nuestros esfuerzos, en la claridad con que concibamos nuestros fines y en el realismo con que los hayamos elegido. En lugar de posar como profetas, debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino" (15). **Esa acentuación en la responsabilidad del hombre en relación con su futuro, acompañada por la justa percepción de lo que es necesario hacer y de la mejor manera de hacerlo, redondean con claridad el concepto de una auténtica**

actitud humanista frente a la historia y conduce directamente al problema del reformismo evolutivo.

La evolución revolucionaria.

La alternativa entre una revolución gradual y una violenta, sólo adquiere su verdadera dimensión en relación con una circunstancia concreta. El empeño por resolver ese dilema en función de meras razones teóricas, conduce solamente a fijar las líneas generales de lo deseable, pero de ningún modo es suficiente como respuesta inalterable al problema. Todo camino tiene sus propias limitaciones y es necesario conocerlas para asumirlas en busca de una corrección.

El político no elige las circunstancias en que ha de actuar, se encuentra rodeado por hechos que debe interpretar y conducir, pero que a menudo suelen contradecir sus deseos. Frente a esos hechos, hay que proceder con un doble movimiento de adaptación y superación, que son instancia solidarias e inseparables. En el caso concreto del reformismo evolutivo, la frase del político italiano Saragat es muy ilustrativa: "No hacer todo en un día, pero hacer todos los días algo". La lentitud del cambio es una metodología, que se elige por razones que se consideran ventajosas, pero no debe ser una coartada para no hacer nada.

El riesgo fundamental de toda actitud reformista es entonces el adormecimiento en relación a los fines, la falta de vigor para mantener sin alteraciones un mismo impulso creador. Por eso el reformismo necesita tener presente cuál es su sentido último y su justificación real: servir de preventivo contra los desbordes de la violencia y los males de una revolución con tantas promesas como abismos. No debe confundirse con una mera dilatoria o con una simple negación de la revolución de este tiempo. Nuestra época está fijando ciertos objetivos impostergables, que exigen la independencia económica de los pueblos, su acceso a mejores niveles de vida y justicia. Las dictaduras de derecha y de izquierda se han apropiado de esas banderas, pisoteando al mismo tiempo la libertad.

La única respuesta posible es un reformismo revolucionario, que conduzca al desarrollo preservando los bienes de la libertad y de

la cultura. La tarea es entonces hacer la revolución cada día, buscando que el orden se legitime por su capacidad para lograr una existencia más humana y no por su mero poder. Esa empresa de realización constante y parcial, no se refugia como el marxismo o el fascismo en filosofías que se presentan como visiones del mundo, lo cual satisface a ciertos espíritus que buscan en la política un sustituto de la religión, una totalidad explicativa que dé sentido a sus vidas. Pero si bien carece de ese posible atractivo, posee la virtud de presentar un rostro más flexible y de tener como norte del pleno desarrollo del hombre.

La derecha, en tanto es la expresión del temor ante el cambio, en tanto se encierra en la histeria anti-comunista, es por su misma esencia contraria al reformismo evolutivo de naturaleza liberal. No hay nada que le fastidie tanto como la libertad (a la que considera anárquica) ni nada que odie más que las formas de poder democráticas (a las que confunde con blandura). Su pendiente natural es entonces el autoritarismo: aman el orden entendido como monismo ideológico, la fuerza les parece el mejor expediente para impedir el caos del pluralismo. El fanatismo de la izquierda, centrado en un solo objetivo, conduce también a conclusiones similares. El fundamento es aquí producir y no detener el cambio, pero la histeria anti-burguesa también conduce a un rechazo de todo liberalismo.

¿Pero será realmente así, como las apariencias parecen indicarlo o ese frente anti-liberal tendrá la misma raíz?: el temor al cambio. En la última página de "La miseria del historicismo", Popper aporta esta sutil observación: "Después de todo, son tal vez los historicistas que tienen miedo al cambio y es este miedo al cambio lo que los vuelve incapaces de reaccionar racionalmente a la crítica y que torna a los otros tan sensibles a sus enseñanzas. **Todo parece ocurrir efectivamente como si los historicistas trataran de consolarse de la pérdida de un mundo inmutable, adhiriéndose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable**" (16). Esto explicaría porqué, una vez más, los extremos se tocan en una común condena al progreso en libertad.

Por esos motivos el reformismo tienen que luchar contra la pérdida de impulso y asumir con decisión su verdadera condición revolucionaria. Su postura no es de izquierda ni de derecha: hace sim-

plemente lo que hay que hacer, al menor costo social posible, sin caer en los males de la dictadura y el irracionalismo.

Los caminos de la razón.

El reformismo no es sólo elegir una vía poco dolorosa para el desarrollo o para el progreso en general. Es también la defensa de una actitud analítica, frente a los riesgos de la pasión, del entusiasmo desbordado o del extremismo ideológico. Urgido por las necesidades perentorias de una realidad que exige cambios, el reformismo se empeña en realizarlos sin caer en ilusiones o excesos. Su actitud es el estudio racional, la búsqueda de soluciones sin etiquetas previas. De allí que sea mucho más que una estrategia: es la posición que conduce al respeto de la pluralidad de opciones, porque su fundamento es la desconfianza hacia las soluciones que se postulan a sí mismas como perfectas.

Esa preocupación racional va unida, necesariamente, a una conciencia de los límites en que se mueve la razón, de la imposibilidad que ésta tiene para efectuar previsiones absolutamente certeras o de la dificultad para alcanzar la verdad. La época del entusiasmo y de la fe absoluta en la razón --que movía a un Descartes o a un Spinoza a efectuar las más arriesgadas demostraciones intelectuales-- ha cedido lugar a una desconfianza que impide incursionar por terrenos que están vedados. Lo absolutamente necesario, preocupación fundamental de muchos filósofos eminentes de otras épocas, ha perdido sentido frente a la comprobación de la relatividad y la contingencia propias de la existencia humana. ¿Quién puede hoy pretender demostrar por medios puramente racionales la existencia de Dios o de un sentido unívoco para la historia y la vida del hombre?

Si esos temas fundamentales no son accesibles a la certeza del hombre contemporáneo, que sólo puede pronunciarse sobre ellos mediante la fe o la formulación de hipótesis siempre dudosas, la conclusión es que la posición reformista en materia política es la que mejor expresa esa situación de la cultura. En tanto no es posible racionalmente acceder a verdades absolutas, en tanto el hombre es un ser limitado en su saber y en su poder, la consecuencia política de esa

situación es el descreimiento frente a las opciones revolucionarias y totalitarias. Sólo aquel que está absolutamente convencido de su verdad, es capaz de matar a un semejante por razones ideológicas o de sostener un régimen de fuerza que impida la libre expresión del pensamiento. Por eso es que estas corrientes, a pesar de que se auto-definen como progresistas, son en el fondo profundamente reaccionarias: se sustentan, defienden y fomentan un estado de espíritu que no tiene nada que ver con lo que piensa la humanidad más avanzada.

Por ese motivo, cuanto mayor es el grado de cultura y de adelanto de una sociedad, mayores son también las posibilidades para alejar de sí toda amenaza de revolución violenta y totalitaria. La flexibilidad y las posibilidades de cambio que existen en un régimen de libertad, tienden a impedir que el espíritu opositor adquiera caracteres realmente peligrosos. La apertura de la sociedad al diálogo y a las modificaciones, a la consideración y el estudio del punto de vista ajeno, permiten en la mayoría de los casos incorporar al sistema existente lo que pueda haber de positivo en la crítica radical. Defender entonces la actitud racional en materia política, es la manera más eficaz para luchar contra los enemigos de la libertad. Estos buscan continuamente minar las reservas racionales, fomentar los impulsos irreflexivos, motivar respuestas emocionales no pensadas con objetividad. Negarse a ese juego es la mejor manera de combatirlos.

CITAS

- (1) Bergson: "Las dos fuentes de la moral y de la religión", pág. 70 Cap. 1, Ed. Claudio García.
- (2) Bergson, id., pág. 50.
- (3) Merleau-Ponty: "Humanismo y terror", pp. 46 y 47. Ed. La Pléyade.
- (4) James: "El pragmatismo", pág. 55, Ed. Aguilar.
- (5) John Stuart Mill: "Sobre la libertad", pp. 101 y 102, cap.II, Ed. Aguilar.
- (6) Karl Popper: "Misère de l'historicisme", pág. 149, Cp. IV, Ed. Plon.
- (7) Karl Popper: "La sociedad abierta y sus enemigos", pág. 33, Cap. III, Ed. Paidós.
- (8) Vaz Ferreira: "Lógica viva", pág. 79, Ed. Losada.
- (9) Descartes: "Discurso del método", pág. 12, Ed. Garnier
- (10) Vaz Ferreira - Conferencia sobre enseñanza de la filosofía, citada por Ardao en "La filosofía en el Uruguay en el siglo XX", pág. 61. Fondo de Cultura Económica. Una redacción similar, aunque no idéntica, aparece en el tomo XXII "Inéditos", pág. 172, de las Obras Completas de Carlos Vaz Ferreira publicadas por la Cámara de Representantes.
- (11) Bergson, op. cit., pág. 30.
- (12) Ortega y Gasset: "La rebelión de las masas", pág. 88, Primera parte, X, Ed. Austral.
- (13) Mounier: "El personalismo" pág. 58. Segunda Parte. Ed. Eudeba.
- (14) Ortega y Gasset: "El tema de nuestro tiempo", pág. 30 Cap. III, Ed. Revista de Occidente.
- (15) Popper: "La sociedad abierta y sus enemigos", pág. 400, tomo 2, Ed. cit.
- (16) Popper: "Misère de l'historicisme", pág. 158, Ed. cit.

CAPITULO III
EL REGIMEN

QUE ES DEMOCRACIA

El régimen más difícil

Los extremistas de derecha y de izquierda reclaman para sí el nombre de auténticos demócratas. Sin embargo, sus ideales reposan sobre una concepción autoritaria y monista del poder, que es esencialmente opuesta al espíritu mismo de la democracia. Conviene por lo tanto, dadas esas confusiones, partir de un acuerdo mínimo sobre lo que significa la democracia, para luego desarrollar esos conceptos con mayor amplitud.

La democracia es un régimen político, que pone en el pueblo el poder decisorio en lo relativo a la elección de autoridades, que respeta la voluntad mayoritaria y admite la pluralidad de tendencias. Es por lo tanto, un régimen de libertad, que presupone la amplitud de las informaciones y de las opciones y que es solidario con una extensión de la educación y con un nivel económico decoroso. Presupone también la libertad de la cultura en sus múltiples manifestaciones y la libertad de conciencia de los ciudadanos para creer en aquello que más satisfaga sus necesidades espirituales.

De esa caracterización sumaria surge una primera consecuencia: no es correcto identificar la democracia con el capitalismo. El régimen democrático no posee dogmas en materia económica y su único fin en la materia es garantizar la prosperidad y la libertad de los individuos. Se opone por lo tanto a ciertas formas de socialismo dictatorial que implican una sumisión del hombre a las directivas estatales y una abolición de la iniciativa individual. Pero en la medida en que es intérprete de la voluntad ciudadana y debe velar por el interés general, es posible que elija soluciones de tipo socialista.

Como vimos en el capítulo anterior, el método democrático no es la violencia o la compulsión arbitrarias, sino la evolución, la persuasión, la ley. Ello conduce a un problema muy delicado, porque la democracia necesita instrumentalizar las formas necesarias para promo-

ver el cambio social sin violencias. Ello exige de los gobernantes una aguda percepción de las necesidades de los ciudadanos, una directa relación con sus aspiraciones y sobre todo, una voluntad real por servir el interés general. Su intrínseca superioridad reside entonces no sólo en su respeto a la libertad individual, sino en su capacidad para transformarse a sí misma, para encontrar aquellas soluciones que permitan ir hacia adelante sin necesidad de pasar por la dictadura, el crimen, la opresión espiritual.

No en vano Montesquieu decía que era “el más difícil de los regímenes”: exige luchar contra el egoísmo de los poderosos y obtener la justicia para los desposeídos. Implica sobre todo progresar en tolerancia, en respeto y preocupación por la suerte ajena y por la suerte del país en general, en una conciencia de la solidaridad y la responsabilidad colectivas, que es característica de una sociedad adulta. La consecuencia es que la democracia es mucho más que una forma de organización política: **es una forma de vida y una concepción del mundo.**

La democracia como concepción del mundo.

Decir que la democracia es una concepción del mundo puede prestarse a primera vista a confusiones. La expresión “concepción del mundo”, suele aplicarse en el sentido de un conjunto de respuestas estructuradas sobre todos los problemas, desde la existencia de Dios hasta el valor del Estado. Hay incluso quienes opinan –como el marxismo y el fascismo-- que sólo a través de una concepción del mundo en ese sentido global, es posible responder seriamente a los problemas.

No es un juego de palabras decir que la democracia es una concepción del mundo, en la medida en que rechaza toda “concepción del mundo”, entendida como respuesta orgánica y definitiva a los problemas del hombre. Como su fundamento es la libertad, su concepción del mundo es que el hombre progresa a través de la lucha y del enfrentamiento de las diversas posiciones, que la verdad debe buscarse sin ataduras a ningún dogma, que las ideas ajenas deben respetarse y deben tener ocasión de expresarse. El supuesto implícito es que nadie es dueño de la verdad y que la sociedad se fortifica por el

pluralismo de tendencias y opiniones. Por eso es que la democracia genera una forma de vida fundada en la tolerancia y en el diálogo, en la relación dinámica entre pueblo y gobierno en busca de soluciones no limitadas por ningún horizonte dogmático. Pero donde hay una concepción del mundo admitida como verdadera e indiscutible, se gobierna a partir de ella y se impone al pueblo lo que este debe pensar, sentir y desear.

Lo propio de la democracia es entonces su forma y no su contenido: éste es cambiante según las épocas y las necesidades históricas. Las estructuras políticas, económicas, educativas, de una sociedad democrática se modifican a lo largo del tiempo e incluso difieren en distintos lugares, en una misma época. Hay actualmente diversas sociedades democráticas que no tienen formas institucionales ni regímenes económicos idénticos. Mayores diferencias pueden observarse si se comparan dos épocas históricas distintas. Lo que permanece común a través de esa diversidad en el tiempo y en el espacio, es el espíritu democrático, entendido como la voluntad por perfeccionar continuamente la capacidad del pueblo para gobernarse a sí mismo, para progresar en libertad.

Ese dinamismo de la democracia para superarse y encontrar nuevos caminos de libertad es su mayor virtud: es el único régimen que implica un diálogo constante con el pueblo y una posibilidad real de que éste elija sus propios destinos. Es el único, además, que no tiene una concepción autoritaria del poder y que permite evitar por lo mismo toda forma de paternalismo que anule la iniciativa individual. Su razón de ser está en el pueblo mismo y en su decisión soberana, no en la voluntad omnímoda de un Estado todopoderoso que se identifica a sí mismo con la grandeza de un país.

Las críticas totalitarias.

Desde la izquierda, se ha insistido con diversos matices sobre las insuficiencias de la democracia. Si se habla de que el pueblo elige su destino, se argumenta sobre la posibilidad de enajenación de esa voluntad (la propaganda, la ignorancia, el temor al cambio) hasta el punto que resultaría risible hablar de una voluntad soberana. La democracia

aparece presentada así como una fachada que la burguesía se permite mientras le conviene y mientras puede mantener al pueblo sometido. Lo que predomina en definitiva, según esa visión, es el interés de los poderosos, de los que controlan la sociedad.

En general, la izquierda enfatiza las dificultades de la democracia provenientes de la desigualdad económica. Lenin, por ejemplo, escribió en "La revolución proletaria y el renegado Kautsky": "Mil obstáculos impiden a las masas trabajadoras participar en el parlamento burgués (que nunca resuelve las cuestiones más importantes en la democracia burguesa; las resuelven la Bolsa, los Bancos). Y los obreros saben que el parlamento burgués es una institución extraña, un instrumento de opresión de los proletarios por la burguesía, una institución de una clase hostil, de una minoría de explotadores" (1). Y Stalin por su parte llegó a decir "Me resulta difícil imaginarme cuál puede ser la libertad individual del desocupado hambriento que no encuentra utilización para su trabajo" (2).

Ningún demócrata auténtico negará la porción de verdad que corresponde a esas críticas, que son repetidas por otras gentes de izquierda y no sólo por los comunistas. Denuncia Lenin que la democracia puede esconder una opresión de clase y Stalin que la libertad necesita un fundamento económico para ser totalmente real. Cabe observar no obstante, el simplismo de los planteos, que parte de contemplar toda la existencia social desde la perspectiva "explotadores-explotados", desde un ángulo solamente económico y sin hacer distinciones entre los diversos grados de libertad.

El problema no es qué porción de verdad puedan tener estas críticas, sino qué se propone para solucionar esas fallas de la democracia. Las objeciones tendrían otro peso, si estuvieran formuladas desde una perspectiva democrática, si propusieran una superación de las carencias mediante un real perfeccionamiento del régimen que se critica. Pero si se formulan desde una doctrina que hace de la dictadura su metodología y su ideal, son censuras que pierden valor porque no están acompañadas de una verdadera comprensión de la naturaleza de la democracia.

Desde la derecha, se habla en cambio de la debilidad de la democracia, que se manifiesta en el hecho de respetar los derechos ajenos y

en el culto de la libertad. Ello significa permitir que se propaguen ideas contrarias, cobijar el enemigo en su propio seno y dejar en apariencia inerte a la sociedad frente a la violencia de los que no creen en la democracia. La conclusión suele ser el reclamo de una mano dura, la justificación de una dictadura represiva. Es el camino que condujo en Italia al fascismo y en Alemania al nazismo. Es el camino del miedo y de la falta de confianza en las posibilidades de la democracia para transformarse a sí misma; de responder a la violencia con la violencia y bajo su fuerza aparente, es la mayor confesión de una debilidad profunda, porque su poder sólo puede asentarse en la opresión.

Esa defensa de la violencia represiva deriva sustancialmente de dos razones: una incomprensión de la índole dinámica de la democracia, que la reduce por lo tanto a sus formas adquiridas o una simple defensa de intereses personales, que se entienden amenazados por toda posibilidad de cambio. En cualquiera de los casos, es una manifestación de las tendencias conservadoras de la sociedad, de las que por comodidad mental o por interés material quieren que nada cambie. Suelen revestirse a sí mismas con un rótulo democrático, pero lo que defienden en realidad es un sistema fijo, anquilosado, por lo tanto no democrático. Su mayor ambición es la democracia para los que piensan como ellos, lo que esconde el terror hacia los que piensan de otra manera. Quisieran en su fuero íntimo liquidar toda oposición y consideran a la propaganda ajena como distorsionante y a la propia como esclarecedora, sin matices.

El error de esa posición, cuando es sincera, es que realiza el movimiento inverso al que hay que realizar. Frente a las crisis de la democracia cree que hay que fortalecer a ésta mediante su negación y puede llegar incluso a justificar la dictadura. Allí están los hechos para probar que esa vía no es solución, que el fascismo y el nazismo sólo sirvieron para entronizar delirantes en el poder y sembrar sus países de muertos y de esclavos.

La democracia tiene dos procedimientos que constituyen su fuerza. Frente a la violencia opositora, posee los resortes legales necesarios para defenderse, como cualquier gobierno puede hacerlo frente a la agresión. Pero su mayor fortaleza no proviene de esa violencia represiva, que puede ser necesaria en determinados momentos, sino

de su posibilidad de enfrentarse a las raíces del fenómeno. Su fuerza derivará entonces de la ampliación de los niveles de justicia y de eficiencia, de su propósito de atacar las causas de la disconformidad y no del primitivo método de hacer callar a los disconformes. Si un gobierno camina más rápido que sus opositores y combate con hechos las razones de esa oposición, no hay fortaleza mayor de la que deriva de un pueblo que se sabe a la vez respaldado y soberano.

La libertad: principio del progreso.

De lo expuesto surge que la libertad que sólo el régimen democrático es capaz de garantizar debidamente, no es un mero lujo que la burguesía se concede para vanagloriarse, ni una mera pendiente hacia la anarquía. **Es en cambio un auténtico motor de progreso, porque donde no hay libertad se carece del principio vivificante de la coexistencia social.** Allí donde existe un régimen dictatorial, así sea en nombre de la justicia más excelsa o del orden más productivo, se ha perdido el elemento vital para que la justicia florezca y el orden sea auténtico. Donde no haya posibilidades de crítica ni de iniciativa, donde el hombre se encuentre sometido a una jerarquía autoritaria, la consecuencia es la falta de imaginación creadora y del espíritu de invención que conduce al progreso real.

No se trata entonces de un mero problema teórico o de una simple preferencia moral. La defensa de la libertad es la defensa de la única posibilidad real que el hombre tiene para impulsar la sociedad hacia adelante. Sólo la libre discusión y la libre información, sólo la diversificación de las iniciativas, pueden impedir que la cultura se esclerose. Como señalaba Jean-François Revel: "Ninguna economía subsiste en la era tecnológica, si no es creada a cada instante por la inteligencia colectiva" (3). Esa afirmación puede extenderse a todos los ámbitos de la cultura de un pueblo, que necesita de la libertad para crecer y desenvolverse.

Otro ejemplo es que frente a la lucha obrera para conseguir mejores niveles de vida, la democracia ha sabido dar lugar a esas reivindicaciones, sin dislocar por ello el sistema de libertades fundamentales. Esas conquistas no fueron sólo una graciosa concesión de las

clases dominantes, sino una consecuencia del amplio juego dialéctico que permite el pluralismo democrático, que respeta el enfrentamiento de fuerzas e intereses divergentes.

Sea por obra de políticos especialmente lúcidos e inspirados en claras normas de justicia, sea por simple táctica conservadora del sector dominante más inteligente, lo cierto es que dentro de las democracias capitalistas se ha evolucionado hacia un socialismo o al menos, se ha mejorado la condición obrera, hasta extremos que Marx no pudo prever. Nada de eso se obtuvo sin lucha, ni esperando mansamente concesiones. Pero se consiguió sin violar la libertad y gracias a ella, al dinamismo propio de las sociedades abiertas y a su flexibilidad para adaptarse a los cambios. Como señala José Luis Romero en "El ciclo de la revolución contemporánea": "Si se consideran los altibajos de la actitud burguesa desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, nos es dado advertir que está caracterizada por las progresivas concesiones otorgadas al proletariado, cada vez que las circunstancias se lo han impuesto. Las etapas de contención y represión son seguidas por etapas de concesión, en todas las cuales se alcanzan metas de las que no se retrocede, sino que se toman, por el contrario, como puntos de partida para nuevos análisis de la situación del proletariado. Ni Francia, ni Inglaterra, ni los Estados Unidos, han conocido una política de represión sistemática que se haya perpetuado con el ensañamiento y la firmeza que reveló el nazifascismo. Cuando se insinuó, fue corregida al cabo de poco tiempo por cierto instinto político, que ha demostrado a los estadistas de las democracias occidentales la imposibilidad de contener lo incontenible". (4)

Lo decisivo es que esas transformaciones se han efectuado sin pasar por regímenes dictatoriales, sin guerras civiles, sin oprimir los derechos de los ciudadanos para pensar o para informarse. Y en la medida en que no han requerido esos despliegues de un poder absoluto, se han ahorrado no sólo el sufrimiento moral que de él deriva, sino que han logrado consolidar esas conquistas de un modo mucho más sólido. Y ello porque al realizarse dentro de un régimen que tiene como base el respeto a la persona, son conquistas que no están amenazadas ni limitadas por las veleidades de un objetivo suprapersonal. En otros términos, son logros de la persona en cuanto tal, no restrin-

gida en su capacidad de elegir, ni convertida en mero objeto de un progreso cuantitativo. En los regímenes dictatoriales, el progreso no se mide como felicidad real, sino como mera cuestión de números, destinados a probar la grandeza de un tirano o de un sistema.

Por eso es que la libertad es una condición indispensable del progreso auténtico. No hay una oposición entre la libertad formal que consagran los textos legales y la libertad material sobre la que enfatizan los marxistas e incluso algunas posiciones de extrema derecha. Ambas se complementan y se apoyan mutuamente, porque la libertad es en definitiva una sola. **Luego que la humanidad ha incorporado definitivamente el ideal de libertad y de respeto a la ley y a los derechos individuales, la revolución que nuestro tiempo requiere no consiste en sustituirlos porque no se cumplan debidamente. Todo lo contrario el esfuerzo debe dirigirse a que se efectúen realmente.**

Eso lo vio con impecable lucidez Jean François Revel en “Ni Marx ni Jesús” cuando escribió: “Desde hace cincuenta años, todas las vías han llevado a dosis más o menos fuertes de socialismo, menos la vía socialista. Si la segunda revolución mundial debe consistir en crear una igualdad real entre los hombres y en inventar los instrumentos políticos gracias a los cuales todos esos hombres iguales podrán tomar por sí mismos las grandes decisiones relativas a orientaciones de su destino, es claro que la concentración de todos los poderes –político, económico, militar, tecnológico, judicial, constituyente, cultural, informacional– entre las manos de una oligarquía o incluso en algunos casos (Stalin, Tito, Castro) de una monarquía, es el último de los medios susceptibles de conducir a una tal revolución” (5).

LA IGUALDAD Y LA JUSTICIA.

Sobre oligarquías.

Uno de los errores más frecuentes en materia política, consiste en identificar el progreso económico con determinado tipo de ideología. Se es pro-capitalista o pro-socialista en bloque, sin tener en cuen-

ta que ninguno de ambos sistemas ofrece soluciones perfectas y que a veces es necesario adoptar parcialmente medidas que pertenecen, en rigor, al tipo de ideología opuesto. En la Unión Soviética se ha discutido la necesidad de volver a la incentivación económica de tipo capitalista, como medio de mejorar una producción anquilosada por la burocratización excesiva. En países occidentales de tipo capitalista, se ha recurrido a la socialización de importantes servicios, en busca de una mayor eficacia y de una mayor justicia.

Crear entonces que la solución está exclusivamente en el capitalismo o en el socialismo, con el tipo de actitudes negativas consiguientes, es un ejemplo de estrechez ideológica que es necesario combatir. Los análisis de izquierda en cuanto a la realidad nacional y mundial, adolecen de ese vicio de simpleza: pretenden explicarlo todo por la existencia de clases sociales antagónicas. Los gobiernos democráticos no pueden entonces funcionar debidamente, porque sus miembros pertenecen a la oligarquía dominante y están condenados a servir los intereses de ésta.

El esquematismo de la tesis surge a la vista: que un gobierno sea oligárquico, no significa necesariamente que sea un mal gobierno. Aún defendiendo los intereses de su clase, ese gobierno puede tomar medidas que repercutan favorablemente sobre el nivel de vida de los más desposeídos, puede reactivar la economía con beneficios para todos o mejorar la administración de la cosa pública. Lo que ocurre es que se aplica exclusivamente el patrón marxista sobre el egoísmo de las clases dominantes y la pauperización de la mayoría, sin percibir que incluso por egoísmo la clase dominante puede estar interesada en aumentar el nivel de vida general.

Pero hay además otros hechos que reducen esa tesis a la dimensión de un error anti-científico. Los datos de la sociología contemporánea, por si no bastaran los de la historia, prueban que toda sociedad industrial desarrollada tiene una estratificación social jerárquica y es por lo tanto, oligárquica. En todos lados, capitalismo o socialismo aparte, hay una minoría que detenta el poder y toma decisiones por la mayoría. En un régimen democrático de tipo occidental, las clases

sociales pueden expresar sus conflictos y discutirlos a la luz del día y el poder está difundido en sectores diversos (económicos, culturales, políticos).

Ello no ocurre en cambio en ninguna sociedad dictatorial, que por su misma esencia tienden a centralizar todo el poder. En las dictaduras de derecha, el carácter oligárquico puede ser asumido sin contradicción y sin rubores. Es más grave en cambio en las sociedades socialistas, que desbordan retórica sobre la inexistencia de clases sociales antagónicas y cuyos gobiernos se autotitulan representantes del pueblo. Pero en tanto hay un partido único y una politización que invade todos los campos de la vida social, la conclusión es que las oligarquías socialistas son tanto o más poderosas que las que osan decir su nombre.

Ese hecho sirve como prueba adicional de las virtudes de la democracia como sistema político y como forma de vida. Una sociedad democrática puede ser más o menos oligárquica, pero por su misma naturaleza intrínseca (pluralismo ideológico, libertad de expresión, movilidad social cambio de gobernantes, según la voluntad popular) lo será siempre menos que una sociedad regida por un poder dictatorial.

Las dificultades de la igualdad.

Una de las ideas que se han incorporado definitivamente a la conciencia política y cultural del hombre contemporáneo es la idea de igualdad. No obstante, se trata de uno de los ideales de mayor dificultad para su aplicación práctica, por su relación con otro que también se busca realizar: el de justicia. En tanto consiste en darle a cada cual lo que le corresponde en función de sus méritos, la justicia es esencialmente desigual, porque los méritos de los hombres no son semejantes. Se habla entonces de una igualdad en el punto de partida, en el sentido de una similitud de posibilidades para el florecimiento de la capacidad individual: la abolición de las diferencias sociales excesivas, de la pobreza y sus consecuencias en materia educativa y moral.

El marxismo le ha reprochado a la democracia el tener una concepción puramente formal de la igualdad: la igualdad ante la ley, desmentida por las enormes diferencias de fortuna y de poder social. **Pero lo cierto es que también el pensamiento democrático ha incorporado la idea de una igualdad que no sea puramente formal, sino también material, respetando en lo posible los méritos de cada cual.** Y también es cierto que a nivel filosófico, el marxismo reconoce que la igualdad es un ideal muy difícil. Su clásica fórmula “De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, presupone la existencia de diferentes capacidades y necesidades. El propio Stalin lo reconoció en “Cuestiones del Leninismo”, cuando sostuvo que “El marxismo entiende por igualdad, no la nivelación de las necesidades y de la vida personal, sino la abolición de las clases”. Desde el momento en que el derrocamiento (o la inexistencia) de los capitalistas no produce la abolición de las clases, sino el surgimiento de otra clase dominante privilegiada, es evidente que el análisis marxista, al menos en su modelo soviético, no es exacto. Lo más grave es que el autoritarismo que niega los conflictos y les impide expresarse, implica una evidente hipocresía.

Por eso que Aron dice que “Sólo una sociedad de clases puede ser una sociedad libre”. En el momento actual de la humanidad, pretender negar la existencia de clases conflictuales, es escudarse en palabras que no tienen nada que ver con la realidad. Para realizar algo hay que partir del reconocimiento de la verdad y no ocultarla tras frases altisonantes. El único camino accesible actualmente a la inquietud humana por la igualdad, pasa necesariamente por la conciencia de que ésta es un ideal que exige para su realización que los conflictos se discutan a la luz del día y que los problemas se planteen con claridad. Es otra manera de demostrar cómo la libertad no es un mero ornamento. El hecho de que en todos lados haya desigualdad, se hace mucho más terrible allí donde sólo cabe obedecer y no hay derecho a la crítica ni a la protesta.

Es mucho más fácil decir que los hombres deben ser iguales que encontrar una fórmula que concilie la igualdad con la justicia. La sociedad contemporánea se esfuerza por realizar ese ideal de distribución equitativa en las jerarquías y los privilegios, pero nunca existen garan-

tías absolutas para su cumplimiento. La división entre los que mandan y los que obedecen subsiste igual en cualquier sociedad. Que los primeros abusen de su situación y los segundos tengan legítimos motivos para la protesta y la oposición, es un hecho evidente de la experiencia humana. Que esta oposición pueda hacerse oír y a través de la protesta y del voto, influir sobre los acontecimientos, es la ventaja más obvia del régimen democrático sobre todos los otros.

Por eso la persistencia de la desigualdad no autoriza una posición escéptica. Hay un lazo estrecho y condicionante entre la libertad, la igualdad y el progreso económico. Sin progreso económico es absurdo pretender realizar una igualdad satisfactoria porque sólo la abundancia crea las posibilidades para ella. Allí donde predomina la escasez, sólo se puede igualar en la pobreza y eso no es un objetivo deseable, ni racional. Ya vimos, a su vez, que sólo la libertad permite que el progreso económico alcance su pleno desenvolvimiento, sin caer en las parálisis de la burocratización. Y sólo una sociedad libre, por último, puede plantearse seriamente la realización de la idea de igualdad. Porque sólo en ella, en la medida en que se estimula el control social sobre las cuestiones públicas, se ofrece la posibilidad real a los menos favorecidos para luchar por sus derechos.

La mística de las palabras.

Si bien la honda preocupación por los desheredados y la desconfianza hacia el privilegio (por lo que suele comportar de inmerecido) son actitudes sintomáticas de un verdadero humanismo, también lo es el no dejarse desviar por ello hacia la pendiente de las acusaciones falsas y los simplismos explicativos. Cuando la pureza de sensibilidad y de pensamiento se unen para definir una política, la presencia del amor por los humildes no excluye el amor por todos los hombres. El espíritu de justicia no es el espíritu de venganza y por eso hay una hipocresía esencial en algunos que dicen defender a los pobres, cuando en realidad sólo odian a los ricos. Batlle y Ordóñez vio muy bien el problema cuando escribió: "Son muy raros los hombres que rechazarían el hallazgo de un gran tesoro o la suerte grande de una lotería millonaria. Ahora bien, sólo esos hombres escasísi-

mos pueden odiar legítimamente a los favorecidos por la fortuna. No es posible, en moral, odiar a los ricos, reputarlos infames y tiranos y estar dispuesto al mismo tiempo a convertirse en rico de la noche a la mañana, en cuanto sople favorable la fortuna. Los hombres no pueden pues, dividirse en los que tienen bienes y los que no tienen, para crear dos especies distintas de seres morales. Más racional es distinguirlos por sus ideas y por sus sentimientos de justicia” (6).

Nada mejor para descalificar el falso espíritu clasista, que tanto obstaculiza el verdadero examen de los problemas y por lo tanto, las verdaderas soluciones. Porque al no partir de un diagnóstico correcto de los males sociales, tampoco se pueden proponer soluciones apropiadas. Y las revoluciones fundadas en esa falsa actitud, no cumplen sus promesas de mejorar a los hombres, que es el sueño con el que agitan a mucha gente bien intencionada.

Con el pretexto de abolir el capitalismo, primero y luego defenderse de las agresiones exteriores y consolidar el poder del pueblo, la Unión Soviética mantiene de hecho un poder de élite como cualquier otro, con el agravante de su carácter absolutista e ideológico, lo que significa la ausencia de toda oposición organizada y sistemática. Nada menos que Herbert Marcuse, el filósofo de la protesta juvenil en la sociedad capitalista altamente desarrollada, escribió lo siguiente. “Ni la aparición de la inteligencia soviética como un nuevo grupo dirigente, ni su composición y privilegios, constituyen ya hechos controvertibles, ni siquiera en la URSS. Continuamente se insiste en el reclutamiento y formación de especialistas técnicos, directores de empresa, etc. altamente calificados y se hacen públicos sus privilegios.” (7)

Esto destruye el argumento comunista de que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción es la garantía de la igualdad y de la existencia de un poder popular. El nuevo poder privilegiado no se ejerce a través de la propiedad de los medios de producción (que según la ley pertenece al pueblo), sino mediante el control de esos medios. Eso conduce a una clase dominante de nuevo tipo y que ejerce también un tipo diferente de dictadura. El sistema soviético está apuntalado por toda una serie de construcciones mentales claramente sofisticadas. En tanto el Estado socialista representa al pueblo en el poder, prohíbe toda forma de discrepancia y de diversi-

dad en el pensamiento y en la acción. El mismo Marcuse se encarga de ejemplificar cómo la burocracia soviética busca justificar la opresión, de modo que el hombre no la sienta como tal, sino como algo justo y lógico. Dice al respecto en "El marxismo soviético": "No puede existir, por definición, trabajo enajenado en la sociedad soviética, ya que la producción está nacionalizada. Sin embargo, hay que señalar que la nacionalización no excluye la enajenación; en tanto que el tiempo de trabajo (socialmente necesario) constituya la medida de la riqueza social, seguirá existiendo enajenación. Al negar que la noción de enajenación sea aplicable a la sociedad soviética, la ética soviética priva de fundamento moral a la protesta contra una organización social represiva del trabajo y ajusta la estructura moral y el carácter del individuo a esta organización. El trabajador al servicio del Estado soviético constituye algo ético "perse" y es la verdadera vocación del hombre soviético" (8). De modo que se niega la enajenación, como se niega la subsistencia de una clase social dominante, en una mística en la cual las palabras intentan sustituir vanamente a los hechos.

El problema económico social.

En medio de los extremos, la democracia debe velar por no perder de vista su propio camino. Debe ser implacable en la defensa de sus conquistas ya alcanzadas, pero debe impedir con igual vigor todo anquilosamiento, toda creencia de que su causa se identifica con la causa de lo establecido. Como escribió Fromm en "El miedo a la libertad": "El progreso de la democracia consiste en acrecentar realmente la libertad, iniciativa y espontaneidad del individuo, no sólo en determinadas cuestiones privadas y espirituales, sino esencialmente en la actividad fundamental de la existencia humana: su trabajo". Ello implica entonces una planificación de lo económico, según la cual lo social llegue a ser dominado de un modo racional, al igual que la naturaleza. Y dice Fromm al respecto. "La primera condición consiste en la eliminación del dominio oculto de aquellos que, aunque pocos en número, ejercen, sin responsabilidades de ninguna especie, un gran poder económico sobre los muchos, cuyo destino depende de las decisiones de aquéllos". (1)

De modo que de acuerdo a lo que señala Fromm, es necesario crear un sistema económico racional, lo que implica una lucha por la distribución del poder económico, que es fuente no sólo de pobreza e injusticia, sino también de desajustes sociales de toda naturaleza. Mientras la sociedad permita que la economía esté en manos de unos pocos y que esta minoría la utilice para sus propios fines y no para los fines del país, la democracia estará en deuda con uno de sus principales ideales: la igualdad de los ciudadanos en el disfrute de los bienes materiales y espirituales. Será incapaz, además, de organizar adecuadamente la felicidad individual, que necesita como base imprescindible el goce del trabajo creador.

Extender y perfeccionar la democracia mediante una planificación adecuada de la economía es, entonces, una de las tareas fundamentales.

En lugar de la alternativa capitalismo-socialismo, que parece obsesionar a cierta gente como única salida al problema socio-económico, es necesario proponer una solución creativa. Y este tipo de soluciones, si se adoptan en función de las circunstancias concretas y con el adecuado sentido práctico, no pueden ser sino respuestas imprevisibles en su contenido exacto. A la pregunta capitalismo o socialismo, que suele inquietar a las mentes ansiosas de rótulos y que confunden soluciones con teorías sistemáticas, el espíritu humanista responde: aquella posición que mejor sirva al interés general, al bienestar de la comunidad toda y en particular, de los más humildes. En lugar del dogma (que es siempre fuente de errores y de injusticias), el estudio concienzudo de cada situación, en busca de la respuesta que mejor contribuya a mejorarla.

Pero, ¿qué significa, en rigor, solucionar un problema económico-social? ¿Encontrar aquella teoría que nos conforte por la eternidad, aún cuando los hechos nos demuestren su falsedad? Porque cabe observar, que lo que se debate en el fondo es qué se entiende por solucionar un problema. Para ciertas posiciones (esencialmente dogmáticas), eso significa encontrar un cuerpo doctrinario que dé respuestas válidas de una vez por todas. Lo que esté en el camino de la libre iniciativa privada y garantice que no se está trabajando para la socialización, es para el reaccionario la respuesta debida. E inversamente, todo

aquello que conspira contra el poder del capitalista y pruebe que se marcha hacia una socialización, es para el izquierdista un paso hacia adelante.

Pero los hechos, que son siempre inapresables para el dogmatismo, prueban que esa manera de razonar es falsa: todo régimen tiene sus fallas y en tanto el capitalismo desarrolla formas inhumanas de riqueza que no llegan a concretar una distribución igualitaria, el socialismo se muestra incapaz de agilizar y modernizar su economía, trabado por el peso de la burocratización. **Puede preferirse uno u otro o soluciones parciales de ambos, en función de las circunstancias peculiares que viva cada país. Así razona el humanista, porque para él las soluciones no son etiquetas, sino creaciones que se efectúan en vista de ideales generales, que admiten una pluralidad de salidas. El interés está en que el objetivo se cumpla y todas las teorías sólo son instrumentos que valen en la medida que colaboren a resolver una situación práctica.** Servan-Schreiber, por ejemplo, en "El desafío radical", elige como técnica de desarrollo la economía de competencia, pero ello "no se funda en ninguna preferencia doctrinal. El sistema de economía de mercado de competencia y de libertad de iniciativa, del que pretendemos valernos, sólo tiene valor, a nuestros ojos como instrumento, ya que es, actualmente más eficaz que otro cualquiera. Además, como hemos dicho y vamos a demostrar, nosotros no aceptamos el modelo capitalista de civilización" (1) Esta es la clave de una política humanista y flexible.

Que puedan utilizarse ciertas ventajas del capitalismo o del socialismo, sin adherirse teóricamente, en bloque, a ninguno de los dos sistemas, es una de las cosas que resultan más difíciles de entender. Alguna gente busca siempre una definición tajante, como si las opciones económicas dependieran exclusivamente de las preferencias teóricas y no de las necesidades de la realidad. Creen resolver el problema adhiriéndose ciegamente a un sistema, haciendo una opción teórica y no perciben que de ese modo incluso están limitando las posibilidades de aplicación de su propia doctrina.

En el caso de los defensores del capitalismo, porque el progreso va en contra de un sistema económico que se funda en el provecho y en la rareza de los productos, mientras la humanidad marcha hacia la

abundancia. La necesidad del intervencionismo estatal para solucionar los problemas que acarrea el excesivo liberalismo, dio al capitalismo un golpe muy grave en su soberanía. Las reivindicaciones sindicales y los ideales igualitarios de las tendencias socialistas y democráticas prosiguieron en esa tarea. El notable aumento del poder tecnológico (y consiguientemente de la productividad), hacen que el capitalismo sea --por su misma esencia-- un sistema que va en contra de la evolución de la humanidad. Mientras ésta es capaz de crear cada vez más riqueza para el mayor número, el capitalismo tiene interés en fomentar la escasez, a efectos de aumentar los precios y las ganancias.

Si se piensa además en la evolución del hombre con un criterio humanista, no es posible creer que la concepción capitalista de la vida (fundada en el dinero y en el triunfo del más fuerte) conserve en estos momentos toda su vigencia. Es evidente entonces que una posición política que quiera asumir una condición de avanzada no puede sostener un ideal puramente capitalista. Es lícito, no obstante, que en función de necesidades prácticas (evitar cambios demasiado bruscos, por ejemplo, o impedir los males del socialismo burocrático) se mantengan ciertos rasgos del sistema capitalista, que pueden resultar favorables. Pero siempre se tratará de una utilización en vista de un fin concreto, para solucionar el cual no se posee ninguna otra salida mejor a mano y no de una deliberada identificación con la totalidad del sistema.

Lo mismo ocurre en el caso de los defensores dogmáticos del socialismo, que no perciben que conducen a todo un pueblo al sufrimiento de una tiranía o a los terribles problemas que provienen de una colectivización a la fuerza, en nombre de un sistema que no ha probado ser mejor que el capitalismo y que en su versión soviética es decididamente peor. Con menos dolor y sin perder la libertad, algunos países occidentales han dado pasos mucho más eficaces hacia el socialismo que los presuntos discípulos de Marx y Engels. Y en el caso concreto del Uruguay, la obra batllista ha consistido, precisamente, en hacer realidad aspectos positivos del socialismo, que los mismos partidarios de esa doctrina (por su intransigencia) eran incapaces de llevar a cabo. Prefirieron siempre llamarse socialistas y dejar que los

demás --en contacto directo con la realidad y sus problemas-- hicieran el socialismo que era posible (y deseable) hacer.

El hombre aspira a realizar no sólo un salto tecnológico, sino a superar como nunca lo ha conseguido hasta ahora --las injusticias, los desniveles flagrantes entre ricos y pobres, los valores mismos que rigen la existencia. Es necesario crear las condiciones para que la igualdad, la justicia, la libertad, adquieran niveles de realización nunca conocidos. Y esa es la auténtica revolución de nuestro siglo y por eso exige, como condición imprescindible, mentes creadoras capaz de lanzarse con brío en lo desconocido. O se es capaz de crear algo radicalmente nuevo o todo progreso seguirá siendo un mero decorado para revestir el duelo a muerte por la vida, el egoísmo triunfante, la escandalosa existencia de las minorías todopoderosas, el avasallamiento de la libertad.

Por eso es que ni el capitalismo ni el socialismo soviético son las soluciones debidas. El capitalismo porque se funda en el provecho y en la rareza y está fomentando por eso mismo una concepción deshumanizada de la vida: aquella que lo subordina todo a la ganancia, aún al precio de la competencia más feroz. Y en tanto se funda en la rareza, el capitalismo está fomentando el espíritu de especulación (acaparar, destruir o impedir la producción, a efectos de crear escasez y vender con más ganancia) y va a la larga contra el progreso. Y ello es perceptible incluso en aquellas formas más aparentemente reñidas con la especulación y la rareza: el interés por vender más y crear más bienes, es una forma sutil de rareza sistematizada.

Porque la abundancia en ese caso no se rige por los intereses generales, sino por los intereses del capitalista: de ahí la creación de falsas necesidades de consumo, como los modelos de auto que difieren en pequeños detalles. Mientras la tendencia de la humanidad es hacia una abundancia irrestricta al capitalismo siempre le va a interesar que esa abundancia tenga restricciones (porque si no, no hay ganancia) y **en ese sentido finalista, es que se puede decir que el capitalismo está en contradicción con el progreso. Ello no significa que no pueda servir --a falta de algo mejor-- para el desarrollo de un país. Pero en ese caso, hay que oponerle el control de un Estado que defienda realmente los intereses nacionales y los de las clases menos poderosas econó-**

micamente. Y que se preocupe, al mismo tiempo de ir creando las condiciones para superar la vigencia de los valores capitalistas.

El capitalismo puede ser un buen instrumento para el desarrollo, sobre todo en aquellos países para los cuales adoptar otro régimen significa un cambio social demasiado doloroso. En la medida en que el socialismo controlado por el Partido Comunista se ha mostrado claramente insuficiente para lograr una economía dinámica, que produzca un mejor nivel de la vida creciente y no sólo una ausencia de miseria, esa preferencia por el capitalismo puede ser una salida razonable. Si el socialismo a la soviética no sólo implica perder la libertad y someterse a un partido autoritario, sino que tampoco es capaz de asegurar, no ya la igualdad, sino al menos el bienestar de los sometidos, la opción instrumental por el capitalismo es un camino de sensatez.

Pero ello no significa, de ninguna manera, que se considere al capitalismo como el régimen ideal, sino como aquél que ha demostrado ser más eficaz en el plano práctico para que una economía vaya hacia adelante. Y, aunque parezca una paradoja, porque el capitalismo es el mejor instrumento conocido para alcanzar el socialismo. No por las razones que creía Marx (la concentración de capitales y la extensión de la condición proletaria, que haría inevitable la revolución), que no se han cumplido por otra parte en ningún lado, sino por la riqueza infinita de la democracia liberal. Cuando el capitalismo va unido a ésta, la experiencia histórica demuestra que hay una tendencia a evolucionar hacia una mayor democracia económica, a una limitación de los abusos y del poder del gran capital y a un acrecentamiento de los derechos de los trabajadores.

Por ese motivo el fascismo, que no es tan irracional como parece, trata de destruir la democracia política a los efectos de evitar la evolución hacia el socialismo. Es la política de los grandes privilegiados, que se disfraza de un populismo engañoso. Y por ese motivo es torpe la política de aquellos izquierdistas que no comprenden las virtudes de la democracia y su poder transformador hacia una mayor justicia. La de aquellos que creen que es mejor el fascismo, porque es más sincero en las defensas de sus intereses y permite una lucha frontal, que crea condiciones para la revolución”.

Como escribió Revel en “Ni Marx ni Jesús”: “La revolución

consiste en transformar la realidad. Los contra-revolucionarios verdaderos son aquellos, que, en nombre de una pureza revolucionaria fantástica, rechazan toda transformación bajo el pretexto de que no es completa y se inscribe en el interior del sistema. En esas condiciones, siempre hubiera sido necesario rechazar todas las transformaciones'' (11). Hasta ahora el capitalismo es el único régimen económico conocido capaz de asegurar la abundancia y sin abundancia no hay socialismo ni justicia posible, salvo la igualación de las penurias, ideal típicamente retrógrado.

Hay que distinguir, de acuerdo a lo expuesto, entre una concepción instrumental del capitalismo y una definición doctrinaria a favor de él. Una cosa es utilizar ese régimen económico porque ofrece mayores ventajas dentro de lo conocido y en función de las circunstancias y otra creer que sólo él puede garantizar la felicidad o la prosperidad del género humano. Hay razones de fondo que impiden adherirse verdaderamente a un sistema que lleva la competencia a extremos dolorosos, consagra valores falsos, termina imponiendo siempre la ley del más fuerte, en grados que no siempre se compadecen con la justicia.

Porque uno de los fariseísmos más flagrantes del capitalismo, consiste en defender la libertad y la competencia en relación con las ganancias, pero no en relación con las pérdidas. El intervencionismo del Estado ha desembocado muchas veces en una simple operación de cobertura de los fracasos del capitalista. Y ello es lo que no se puede seguir manteniendo: la dualidad entre el partidarismo por la libre empresa (para las ganancias) y el estatismo (para las pérdidas). De allí que volvamos una vez más al principio de separación de lo político y lo económico, propio del socialismo sueco. El capitalismo sirve en tanto se rige por sus propias leyes y asume sus propios riesgos. **Pero el Estado no está al servicio de los capitalistas, sino que su obligación es servir los intereses generales del país. Por lo tanto, no está dispuesto a sostener empresas deficitarias, para que sus dueños millonarios sigan siendo millonarios. El Estado está obligado a defender los intereses del pueblo y no los de un puñado de capitalistas.**

Y otro aspecto fundamental que hay que atacar, para transformar nuestro régimen económico sin caer en el socialismo soviético, es el de la herencia de los medios de producción. Porque si bien el

principio de la herencia es justificable en tanto se refiera a bienes que no generan un privilegio desmedido, si bien debe entenderse y justificarse como un natural deseo de protección en relación con los seres queridos, también es cierto que más allá de ciertos límites es un elemento arcaico, que perpetúa las desigualdades artificialmente. Porque una cosa es heredar ciertos bienes que garanticen un nivel de vida decoroso y reflejan de algún modo el esfuerzo legítimo de los padres y muy otra cosa nacer ya millonario, propietario de tantos medios de producción, que significan no ya una base o un estímulo, sino una vida parasitaria, dedicada a lo sumo a la salvaguardia y al acrecentamiento de una situación de privilegio.

El control del capitalismo por un Estado que esté realmente al servicio de los intereses populares y una adecuada limitación de la ley de herencia, que impida la formación de las castas del dinero (negadoras de todo principio auténticamente democrático) son dos medidas básicas para definir una política decididamente humanista. Si ellas se aplican debidamente pueden garantizar lo positivo de un régimen económico y al mismo tiempo, prevenir y limitar sus fallas más obvias.

Si no se atacan los vicios del capitalismo, si no se busca superarlo restringiéndolo a lo que puede tener de positivo, todo progreso que se haga será más cuantitativo que cualitativo. Podrá tal vez aumentarse el nivel de vida general, pero no de una manera lo suficientemente equitativa, porque se mantendrán las bases de la opresión de clases y de la confusión de poderes. Si el poder económico influye demasiado en lo político, si el intervencionismo estatal no es lo suficientemente vigoroso como para instaurar la justicia y defender los intereses populares, entonces el capitalismo justifica de hecho las tesis marxistas sobre el Estado. En lugar de mediador entre las clases sociales y de freno para el poderoso, en lugar de instrumento ideal para las realizaciones democráticas de justicia y de libertad, ese Estado sería un mero apéndice del poder capitalista. Es necesario entonces, desde una concepción democrática, luchar por que el Estado cumpla realmente con una función que sea a la vez de moderación y de impulso, pero siempre en un sentido progresista e igualitario.

La democracia presupone, esencialmente, el gobierno de las mayorías y el respeto de los intereses de los más débiles. Sabemos que de hecho hay importantes y a veces graves restricciones a ese principio básico. Sabemos que el poder del dinero es a veces demasiado grande y que el Estado se muestra débil para enfrentar los grandes intereses económicos: los deja hacer o los favorece abiertamente. Por ese motivo es que un aspecto esencial de la política democrática y humanista, es que el Estado cumpla realmente una función revolucionaria: independizarse del poder económico, gobernar en función de los intereses de la mayoría, oponerse a la fuerza irracional del privilegio.

Y otro aspecto fundamental de esa tarea de limitación del capitalismo, consiste en enfrentar, el problema de la herencia. Como señalaba ya Batlle y Ordóñez, con su formidable ímpetu revolucionario: "Yo no creo que el heredero tenga un derecho a la herencia, pero creo que el que ha trabajado tiene derecho a dejar una porción de lo que él ha producido a los que quedan en la tierra después que él se va. Yo creo que si bien la herencia sin limitaciones, sin grandes limitaciones, constituye un profundo mal social que la sociedad debe reducir, aunque no sea más que por razones de orden público, no podría suprimirse por entero, porque la supresión sería contraria a la misma naturaleza humana" (12). Estas frases de Batlle sintetizan con total claridad la actitud más racional y lógica frente al tema: sin abolir los aspectos humanos que pueden justificar la herencia ésta debe sufrir grandes limitaciones. Y es que en ella está, precisamente, una de las trabas mayores para que una sociedad adquiera niveles crecientes de igualdad y justicia.

En tanto permite el afianzamiento de las desigualdades artificiales, en tanto determina la continuación generacional de los privilegios, la herencia resulta un factor distorsionante de la democracia. Y como tal debe ser combatido en sus aspectos claramente nocivos: aquellos que exceden la justa medida de la preocupación paternal legítima y se transforma en una trasmisión de jerarquías infundadas o al menos no fundadas en la naturaleza de las cosas, sino en la falsa y distorsionante "naturaleza económica" de que hablaba Servan Schreiber. Contra la opresión de esa segunda naturaleza, es que va dirigida la revolución de nuestro tiempo.

Dominar la naturaleza económica.

Decir que la revolución de nuestro tiempo es contra la naturaleza económica, significa cosas distintas según el grado de desarrollo de cada país. Pero es, en términos generales, el objetivo más amplio del problema político-social. Porque así como el hombre ha dominado a la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, lo cual le ha permitido conquistas inconcebibles hace menos de cien años, así debe abocarse a dominar esa segunda naturaleza de la cual ahora es prisionero: la económica.

Porque aún en medio de la mayor abundancia que se ha conocido en la historia, la que existe en aquellos países que han alcanzado el desarrollo, el hombre sigue siendo un esclavo de esa naturaleza artificial que él mismo ha engendrado. Como señala J. K. Galbraith: “La gran empresa moldea las actitudes de la colectividad según sus necesidades. Lo que es tenido por verdadero objetivo social no es, con frecuencia, más que reflejo de los fines de las grandes empresas y de los dirigentes de la tecnoestructura”. La trasmisión de falsas necesidades y la posibilidad de moldear los comportamientos de acuerdo a las reglas de la sociedad de consumo, la loca carrera tras los objetos y el confort, la insatisfacción profunda que ello acarrea y que se aprecia en la neurotización creciente de la vida contemporánea, son signos claros de que el hombre —aún en la cumbre de su riqueza— no ha conseguido dominar la economía.

Lo mismo ocurre en aquellos países que han pretendido basarse en las doctrinas de Marx y Lenin, con el pretexto de liberar al hombre de toda sujeción y no han conseguido —a nivel económico— ni siquiera procurarle el confort. Allí la naturaleza económica se manifiesta en la ineficacia para luchar contra los males de la falta de imaginación, de iniciativa, de competencia, propios de una economía sometida a la tiranía de los burócratas. Y aún cuando la URSS, por ejemplo, fabrique poderosos armamentos y sea capaz de competir en la conquista del espacio, no ha sido igualmente capaz de generar la felicidad material de sus habitantes.

De modo que en los países desarrollados, tanto capitalistas co-

mo socialistas, el progreso económico no ha resultado suficiente para generar la felicidad humana en un grado proporcional a sus promesas. Ese no es por ahora nuestro problema pero también los países que no han alcanzado el desarrollo son —por razones mucho menos sutiles— esclavos de la economía. Nuestra situación no es de pauperización alarmante, pero presenta sí graves desajustes que es necesario corregir. Y para nosotros, iniciar la lucha por liberarnos de la economía, significa antes que nada hacer un esfuerzo por racionalizarla, por canalizar y dirigir el interés privado hacia fines de interés colectivo, perseguir niveles crecientes de justicia distributiva y no tolerar más que la arbitrariedad impune de algunos poderosos siga conspirando contra los intereses del país.

La calificación de progresista suele hacerse con un criterio político de circunstancias, pero sólo adquiere su auténtico valor cuando designa una conducta que realmente va en el sentido progresista de la historia. Ello se presta a frecuentes confusiones y no es raro observar cómo en la historia, aquellos que han realizado transformaciones fundamentales no han contado con la aprobación ni con la comprensión de los que en su época pretendían monopolizar toda idea de progreso.

Puede decirse, entonces, que la estructura formal de la actitud progresista no está embanderada a priori con ninguna ideología, ni con ningún partido: deriva de la in formulable percepción de lo que es revolucionario en determinado momento histórico. Y lo que es revolucionario es, genéricamente, aquello que permite que una sociedad evolucione cualitativamente, dé un salto hacia adelante en su potencial de riqueza económica y cultural, en su poderío y en su jerarquía política.

Servan Schreiber escribió en “El desafío americano”: “Supongamos que un Gobierno quiera nacionalizar IBM-France, que posee varias instalaciones industriales de primera clase y un laboratorio muy moderno en La Gaude, en los Alpes Marítimos. Al convertirse en poseedor de estas interesantes instalaciones, el Estado habría confundido la pieza con su sombra. Porque lo que cuenta actualmente en una empresa no son las paredes, ni las máquinas, sino los elementos inmateriales que no pueden nacionalizarse. Es imposible expropiar los conocimientos técnicos y la capacidad de invención” (13).

Los que creen que todo se arregla nacionalizando o socializando, deberían meditar esas frases precedentes. Porque el poderío contemporáneo no se mide solamente en dólares, sino en imaginación, en conocimientos técnicos, en procedimientos de organización. Por eso es que algunos países que se han embarcado en la vía del socialismo sentimental, sólo han conseguido empeorar y empobrecerse.

Aunque el socialismo se esmere por presentarse con un ropaje científico, como una consecuencia necesaria de la descomposición y la ineficiencia del régimen burgués y capitalista, lo cierto es que los hechos sociales, económicos y políticos del siglo XX no confirman esa tesis. Más bien la desmienten, en la medida en que ninguno de los países que ha adoptado ese régimen económico, ha alcanzado una situación de prosperidad tan envidiable y notoriamente superior a los demás, como para obligar a la imitación por la virtud misma de su ejemplo.

El problema es mucho más hondo y atañe al modelo que tenemos que tener en el horizonte para realizarnos en un sentido progresista. Y hay al respecto una propaganda orquestada sistemáticamente, que repite que nuestro destino es ese socialismo que ha demostrado en otras partes no servir. Y esa propaganda invade capas numerosas de nuestra intelectualidad y de allí pasa a ser moneda corriente en gran parte de la juventud, que está convencida de cosas que los hechos prueban irrefutablemente que son falsas.

Entonces es necesario insistir contra esos profetas que vinculan nuestro futuro con el de un régimen económico ineficaz (así como también con un régimen político retrógrado), que el futuro no puede encerrarse en esas fórmulas vacías y sin vuelo, en esos esquemas cerrados y carentes de vida. Los próximos treinta años marcarán a nivel mundial el advenimiento de la sociedad post-industrial, que significará el comienzo de un modo de vida enteramente diferente para la humanidad. En ese horizonte el progreso tecnológico hará que el hombre alcance un grado de libertad frente a todas las limitaciones conocidas, que marcará realmente un cambio cualitativo en la historia. De acuerdo a las previsiones del Instituto Hudson, sólo Estados Unidos, Japón, Canadá, y Escandinavia alcanzarán ese nivel dentro de treinta años. Todo ello es ilustrativo y permite comprender hasta qué punto es

erróneo sostener que la única vía para el progreso y la justicia es el régimen socialista. El futuro más prometedor no se rige por los criterios del marxismo dogmático.

Ese futuro cercano para aquellos países que van a la cabeza del desarrollo, significará la entrada de la humanidad en una nueva etapa de su evolución. Además del progreso tecnológico acrecentado y de la importancia que adquirirán en esa sociedad futura la información, la educación, la comunicación, hay factores de bienestar y de justicia que estarán también presentes. De acuerdo a las previsiones efectuadas por el Hudson Institute, en esa sociedad habrá un menor desnivel entre los ingresos que el que existe actualmente en la sociedad industrial, además de un aumento general de la renta per cápita. Asimismo, el tiempo empleado en el trabajo será menor que el dedicado al ocio, lo cual planteará, con caracteres urgentes, el problema de las formas nuevas de utilización del tiempo libre.

Desde nuestra perspectiva de país que aún no ha alcanzado el desarrollo industrial y al que las previsiones científicas tampoco ubican en un futuro cercano dentro de las llamadas sociedades de consumo, puede parecer a primera vista estéril el preocuparse por el grado de desarrollo que adquirirán las sociedades más avanzadas. No lo es, sin embargo, en la medida en que esa proyección hacia el futuro sirve para iluminar nuestro presente y sobre todo, para aclarar cuáles deben ser nuestros objetivos y nuestras aspiraciones más inmediatas.

Porque del examen desapasionado de los hechos, surge que el problema esencial no está - en primera instancia - en el régimen económico que se adopte. Las naciones que previsiblemente adquirirán el status de sociedad post-industrial con mayor rapidez, sólo incluyen a un país socialista, que no responde, por otra parte, al esquema marxista clásico: Suecia. Estas recién aparecen en el lote de sociedades industriales avanzadas (Unión Soviética, Alemania Oriental, Polonia, Checoslovaquia), que incluye también a Israel, Australia, Nueva Zelanda y los países de Europa occidental. El hecho es importante porque prueba que aún proyectándose al futuro treinta años, la oposición socialismo-capitalismo arroja ventajas para este último.

Por otra parte, las cifras prueban que es posible alcanzar un nivel de vida cada vez mejor en cualquiera de los dos regímenes, con venta-

jas para el capitalismo en cuanto al número de países desarrollados y también en cuanto a la calidad de ese desarrollo. No se trata de que eso guste o no guste, satisfaga nuestros sueños y aspiraciones más o menos románticas o ideológicas. Tampoco es decisiva la cuestión de si esas sociedades altamente tecnificadas serán más felices o más plenas que las actuales. Hasta donde llegan nuestros conocimientos y nuestras posibilidades de influir sobre la realidad, podemos decir que las condiciones objetivas para la felicidad y la plenitud serán en ellas mucho mayores que hoy en día.

La consecuencia más obvia que surge de esos análisis es que el problema decisivo es alcanzar el desarrollo y que no hay para él una receta universalmente válida. No es posible decir, por lo tanto, que el socialismo es el camino hacia el futuro, porque los hechos prueban que hay varios e incluso que el socialismo no es el mejor.

Los hechos demuestran, con el rigor indesmentible de las cifras y los análisis rigurosos, que el capitalismo —guste o no guste— goza de una salud aún envidiable. Modificándose y adaptándose a los requerimientos de los tiempos, introduciendo dentro su seno reformas de corte socialista y humanista que fueron mejorando los niveles de justicia, el capitalismo ha conseguido seguir al frente de los países desarrollados. Y lo que es más aún, tiene una ventaja que no tiende a disminuir y que no se sitúa —dentro de términos previsibles— en posible desventaja frente al régimen socialista.

Esa comprobación de hecho es independiente de lo que se prefiera a nivel teórico, de lo que se pueda ambicionar secretamente, de la afectividad de quien opina, en suma. Hemos subrayado más de una vez, la incompatibilidad que existe entre el capitalismo, en sus formas más crudas, y el humanismo. No es posible negar que se trata de un régimen económico que fomenta el florecimiento de un espíritu competitivo a veces inhumano y que el deseo de éxito (en su forma menos noble) y el poder corruptor del dinero, tienen en él un estimulante y no un apaciguador.

Pero también es cierto que, a pesar de las reservas que pueda suscitar a nivel teórico y sobre todo, si se piensa en la humanidad futura, si se plantean los problemas desde el ángulo de los ideales y

no de la realidad, el capitalismo está lejos de ser un sistema desechable. En la medida en que siga mostrando capacidad para adaptarse a los cambios necesarios y en la medida en que esa adaptación le permita marchar a la cabeza de las naciones progresistas del mundo, el sistema estará dando muestras de una vitalidad contra la que se estrellan las posibles objeciones. Y conste que no nos referimos solamente al capitalismo de los Estados Unidos. Según cifras del Hudson Institute, las nueve primeras potencias mundiales, según la renta por habitante son: Estados Unidos, Suecia, Canadá, Alemania, Gran Bretaña, Francia, URSS, Italia y Japón.

Es entonces evidente que el capitalismo, así como supo superar las previsiones fatalistas acerca de su propia destrucción de la pauperización creciente de las masas y de la concentración de los capitales, ha sabido también adaptarse al desafío más profundo de nuestro siglo: el de la revolución tecnológica. Y en esta era de innovaciones organizativas y técnicas, ha alcanzado un grado tal de poderío, que las presuntas previsiones científicas del marxismo resultan simples deseos sin base cierta. Como señala Servan Schreiber en "El desafío americano": "La industria americana produce, por sí sola, el doble de bienes y de servicios que todas las industrias europeas juntas (Mercado Común más Gran Bretaña). Esta capacidad de producción es dos veces y media superior a la de la Unión Soviética, que está bastante más poblada que los Estados Unidos" (14).

La conclusión es, entonces obvia ¿qué razones pueden existir que no sean las de un idealismo sentimental e irreflexivo, para rechazar en bloque un sistema que sigue marchando al frente del mundo? Sin creer que sea lo definitivo o lo perfecto y siempre que vaya unido a la riqueza humanística de la democracia, es --en lo económico-- el mejor camino conocido.

El socialismo sueco es un buen ejemplo a tener en cuenta, cuando se busca una solución que no se limite a repetir las fórmulas del capitalismo o del socialismo estilo soviético. Servan-Schreiber dijo en una declaración televisada en 1969: "En la actualidad los suecos tienen un poder de compra que es un 50 por ciento más elevado que el de las familias francesas, y hoy día la justicia social de Suecia es tal, que la gama de salarios, en comparación con Francia, queda

reducida a la mitad, lo que es muy considerable. El secreto de Suecia es que el poder económico y el poder político no se confunden. No pertenecen a los mismos hombres, ni están en las mismas manos. Los socialistas suecos, que están en el poder desde hace años, tuvieron el grandísimo acierto de dejar que los hombres de negocios, los banqueros, los jefes de empresa, dirigiesen acertadamente la industria, corriesen riesgos y tomaran iniciativas y ganasen dinero. . . para todo el país. El poder político es, en cambio, ejercido por los representantes de los menos favorecidos, de las gentes más pobres, de los que tienen menos oportunidades de salir adelante, de los que tienen menos privilegios.

Esa separación entre lo económico y lo político es el expediente que ha permitido a Suecia ocupar un lugar de privilegio en el mundo contemporáneo, atendiendo no sólo a formas de justicia distributiva en lo económico, sino también a una modernización técnica y a una permanencia de las virtudes de la libertad política y cultural. El poder económico crea riqueza, siguiendo sus propias normas, lo cual elimina el efecto paralizante y distorsionante de la estatización dictatorial y burocrática, de la sumisión de lo económico a las directivas políticas. El poder político se esfuerza entonces por efectuar una distribución cada vez más equitativa de esa riqueza, por extender sus beneficios a los sectores menos poderosos, por organizar un sistema de vida guiado por ideales de un igualitarismo creciente.

Esa solución sueca al problema político-social, ejerce sin duda un poderoso atractivo para aquellas gentes que desean superar el dilema capitalismo-socialismo soviético. Ni la riqueza sin justicia, ni el afán de nivelar quitándole a la economía la iniciativa y a la política la libertad para pensar. Se vincula en gran parte con lo que ha sido en el Uruguay la tradición batllista, la lección suprema de Batlle y Ordóñez, tan cuidadoso por el bienestar de los humildes como por evitar las simplificaciones que se hacen en nombre de un socialismo dogmático. Por eso Batlle decía que había que utilizar todo aquello que en el socialismo podía ser progresista y humanamente justo, sin aceptarlo como una fatalidad, que abarque incluso aquellos aspectos que sean negativos.

En el fondo de todo el asunto, hay una identidad profunda en

cuanto a la manera de enfrentarse a los problemas. Algunos van desde las doctrinas a la vida y buscan que ésta encaje siempre en aquéllas. Si no lo consiguen, tienen la sensación de que no hay solución, de que todo es vano palabrerío. Poseen la necesidad interior de plegarse a un número determinado de recetas, unidas bajo una etiqueta precisa. Otros, en cambio, hacen el camino inverso y buscan en las doctrinas aquello que sirva para mejorar la vida, guiados por ideales de justicia que estén por encima de toda simplificación.

EL FIN ES EL HOMBRE.

Paz y cambio.

Como ocurre con todas las cosas, la idea de paz admite diversos niveles de interpretación y de validez. Y hay que ponerse de acuerdo sobre el sentido último del término paz, sobre la verdadera índole de la paz que se desea obtener. Y en este aspecto, hay por lo menos dos grandes niveles de significación. Hay una paz inmediata, impostergable, dictada por el más elemental sentido de supervivencia.

Todas esas aspiraciones son más o menos legítimas, según su intención, pero no sobrepasan el nivel de la adaptación al medio, del instinto más primitivo por sobrevivir, por mantenerse tal como se es o al menos, no empeorar las cosas. Es una variante del sentido de utilidad, que puede adoptar formas diversas: egoístas, altruístas, sensatas, repudiables. En este nivel, el deseo de paz es positivo, pero se presta a muchas confusiones: para algunos puede ser el expediente para impedir que todo cambie; para otros, una simple dilatoria de explosiones violentas favorables.

Por ese motivo, la búsqueda de la paz debe conducir a algo más que a una mera táctica de supervivencia, a algo más que a una simple postergación. Sólo habrá paz real y auténtica, cuando se eliminen los focos de violencia, cuando se comprenda que sólo la paz revolucionaria es digna de ser vivida. No la paz del miedo, no la de los cementerios, no la del cálculo táctico, sino la que se afirma como lúcida voluntad de cambio razonado. La paz de la verdad, en suma, tan cuidadosa de asegurar al hombre su dignidad material, como de procurarle las

imprescindibles, necesarias herramientas para su expansión espiritual. El primer nivel —meramente biológico y utilitario— sirve para postergar la violencia, no para evitarla. Sólo si la paz se utiliza en su verdadero y hondo sentido de modo civilizado y superior de convivencia (lo que implica la capacidad para el cambio y el progreso), servirá para afianzar definitivamente la democracia en el Uruguay.

El Uruguay necesita paz y necesita a la vez cambios profundos. Ha llegado el momento en que ambas exigencias aparecen ligadas esencialmente, sin que sea posible pensar en ninguno de esos dos aspectos por separado. La paz sin una transformación estructural, que abarque todos los campos de la actividad del país, sólo puede ser un remiendo transitorio. Si no modificamos nuestra economía, nuestra productividad, nuestra educación, la paz es imposible. Si no se atacan de raíz los problemas del estancamiento y el deterioro de nuestro nivel de vida (tanto en lo material como en lo espiritual), no hay solución para el clima de violencia extremista, sea fascista o revolucionario.

Kierkegaard decía que la única prueba de que alguien posea realmente una verdad filosófica (que versa siempre sobre cosas inverificables) era vivir de acuerdo a esa verdad. O sea que sólo la encarnación de la verdad en la práctica, determina que es realmente sentida como una verdad y no como una aspiración hueca o hipócrita. Aplicando ese principio de la vida personal al de las colectividades políticas, puede decirse que sólo el esfuerzo materializado en hechos reales prueba acerca de la verdad de las intenciones. No se trata sólo de invocar la paz o de aspirar a ella como mero remanso contra la brutalidad de la violencia o contra el temor al cambio. En el Uruguay de hoy la paz debe ser el principal frente de lucha, porque ella va unida a las únicas transformaciones fecundas a que puede aspirar el país.

Por eso conviene insistir en que la paz que el Uruguay necesita es la de la revolución democrática: la que lucha por la justicia creciente, sin olvidar que todo progreso debe estar al servicio de la plenitud humana. Como dice Leopoldo Zes en "Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo": "No más el racionalismo que cuidadosamente calcula como salvar a una mayoría a costa del sacrificio de la minoría; no más una mayoría o una minoría a cuyo servicio ha de estar

la razón y sus múltiples instrumentos, sus creaciones. Pura y simplemente, el conjunto total de los hombres, de hombres concretos, hombres de carne y hueso, como expresiones que son, cada uno de ellos, de lo universal, de la humanidad. No más al humanismo de discriminar y, en su nombre, sacrificar hombres para salvar supuestamente otros hombres bajo múltiples pretextos, sino el humanismo que reconoce en cada hombre una unidad irremplazable, necesaria para la propia existencia de los otros" (15).

La paz revolucionaria es la paz del hombre considerado como tal, no englobado en abstracciones. Hacia ese hombre existente y vivo, hacia su desenvolvimiento creciente como persona, es que debe estar orientada toda la voluntad de cambio. Y cuando ese enfoque predomina nítidamente, se percibe que la paz no es la quietud, ni la violencia el medio.

Se dice frecuentemente, que la condición necesaria para que haya paz es hacer justicia. Se entiende por justicia una elevación del nivel de vida general, particularmente de aquellos sectores más desposeídos y una forma de retribución más acorde con los méritos y el esfuerzo de cada cual. Se habla entonces de la miseria de vastos sectores populares, de la disminución del poder adquisitivo de las clases medias, del poder económico intacto o creciente de unos pocos. El argumento es básicamente compartible, siempre que no se reduzca el problema a ese solo factor. Podría decirse, en lenguaje filosófico, que la justicia es una condición necesaria para la paz, pero no una condición suficiente.

Eso significa que, si bien la realización de determinados objetivos económicos es imprescindible a los efectos de la paz social, es un error minimizar el problema y atribuir a ese solo elemento el surgimiento de la violencia. Siempre hemos combatido la tendencia a considerar los problemas desde un ángulo exclusivamente socio-económico, así como también la que prescinde de ellos y sólo tiene en cuenta lo espiritual. Ambas perspectivas, como todas las explicaciones monistas, sobrevaloran la importancia de un factor y no dan cuenta cabalmente de la realidad, que siempre es más rica y compleja. La violencia es un fenómeno que ha recrudecido en nuestra época en todas las sociedades --capitalistas y socialistas, pobres y ricos--

y que los criminólogos explican por diversos niveles de desajuste en la integración social.

Lo cierto es que ni la insatisfacción, ni la violencia, ni la estratificación social jerarquizada (lo que implica la existencia de una clase dominante) han podido ser extirpados, aún en aquellos países que gozan de un más extendido bienestar económico.

Esos hechos deberían alertar con todo su peso aleccionante, en la medida en que son indicativos de una falacia: la que pretende explicar la violencia exclusivamente por factores económicos. **Hay además una tendencia a la intolerancia, una necesidad de absoluto, una búsqueda del peligro, una dificultad para integrarse normalmente a las prácticas de convivencia pacífica, que deben ser también tenidas en cuenta como factores psicológicos de la violencia.** Esas tendencias pueden determinar un guerrillero en un país subdesarrollado, pero también a un integrante de un grupo violentamente reaccionario, destinado a matar o agredir comunistas o negros.

Kant creía en una paz perpetua fundada en la razón y el espíritu de supervivencia y decía al respecto: "Sobre las diferentes voluntades particulares de todos, es necesario además, una causa que las una, para construir la voluntad general y esa causa unificadora no puede ser ninguna de las voluntades particulares. Esa causa debe ser la de instrumentar una defensa de la democracia, entendida como vehículo racional y pacífico para el cambio social. En otros términos, realizar la justicia a través de la democracia y educar para tal fin.

La superación de la violencia.

La exclusión de la vía violenta para promover cambios sociales, nace según lo expuesto de varios elementos concurrentes. Es necesario, básicamente, satisfacer las demandas de mejores niveles de vida y solidariamente, abrir oportunidades de trabajo, impulsar el país hacia el desarrollo. Ello se fundamenta en irrenunciables principios de justicia distributiva y de dinamismo social, pero también en normas prácticas de elemental sentido común. No se puede distribuir mejor, sin aumentar el volumen de riqueza, salvo que se pretenda

generar un bienestar falso. No es sensato permitir que vastos sectores de la población descendan en su nivel de vida o vean los caminos bloqueados por falta de oportunidades y de incentivos. Esos errores conducen y han conducido de hecho en el país, a fomentar malestares y resentimientos, que son campo fértil para el extremismo.

Pero la realidad humana es dinámica en su esencia y está marcada por una constante, sana, natural insatisfacción. Como apuntó Raymond Aron con especial agudeza: "El observador se pregunta si desea o teme que los trabajadores se satisfagan con su suerte. ¿Esta satisfacción sería realización o servidumbre? ¿Liberación o triunfo de la manipulación?". Es evidente que el hombre crece continuamente en sus niveles de exigencia, que satisfecha una necesidad surge otra y alcanzado su objetivo, ya hay otro al que no todos pueden llegar.

No siempre el ser humano, tanto en lo relativo en a sus problemas personales, como en cuanto a los colectivos, tiene la sensatez de tener en cuenta lo que se ha logrado, lo que se ha progresado. Cuando sólo se mira hacia adelante, cuando sólo se encaran las cosas desde la perspectiva de lo que debería ser (actitud muy típica en la juventud, por su misma índole), todo resulta muy imperfecto y muy injusto. Pero esa actitud es en sí misma una fuente de injusticia, en tanto desconoce el valor de lo pasado y conduce a una actitud negativa o escéptica. En un ensayo llamado "¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?", Vaz Ferreira recomendaba recordar los orígenes cavernarios y salvajes del hombre, a los efectos de no exigir demasiado a una especie que tiene antepasados no tan lejanos.

Por eso la superación de la violencia implica no sólo medidas sociales o económicas, sino también ideológicas. Y esas medidas de higiene mental sólo puede proporcionarlas la democracia, como único régimen conocido que permite el libre intercambio y examen de las ideas, la amplitud mayor de crítica y de información.

Lo propio de la democracia es brindar los medios legales adecuados para que la violencia sea un recurso absurdo y estéril. Cuanto mayores oportunidades existen para la protesta pacífica, cuanto mayor es la posibilidad de que las conquistas lleguen mediante presiones no necesariamente violentas y reconocidas por la sociedad como

lícitas, más son también las posibilidades de lograr cambios fecundos sin crímenes o dictaduras. Como señala Jean François Revel: “La no-violencia de Martín Luther King era en realidad una forma de violencia. Hay una no-violencia aparente más violenta que las brutalidades espectaculares. La violencia política no se reduce al golpe de puño ni al fusil. La insurrección es mucho más rendidora cuando un cierto número de trampolines le sirven de punto de partida e igualmente de puntos de repliegue en caso de fracaso, lo que evita el completo aniquilamiento. La estrategia es preferible a la tragedia” (17).

Hablar de paz en la democracia no es pretender un estado de tranquilidad social absoluta, sino perfeccionar los instrumentos pacíficos para el cambio, evitar que el choque de intereses promueva brotes de violencia absurda.

John Dewey escribió en “Libertad y cultura”: “La amenaza más seria para nuestra democracia, no es la existencia de estados totalitarios extranjeros. Es la existencia en nuestras propias actitudes personales y en nuestra propias instituciones, de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado la victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el líder. Por lo tanto, el campo de batalla está también aquí, en nosotros mismos y en nuestras instituciones”. Estos conceptos son fundamentales, porque ilustran acerca del ideal de perfeccionamiento continuo de la democracia y la vigilancia que debe ejercer ésta sobre sus propios valores.

El gran problema de toda democracia —y tanto Dewey como nuestro José Pedro Varela lo ejemplifican con nitidez— es educar para ese tipo de convivencia, o sea, para la libertad, para la racionalidad, para la autonomía espiritual y el respeto a la autonomía ajena.

Esa enseñanza no puede confundirse entonces con la transmisión de ningún dogma preciso, sino con la creación de condiciones espirituales que impidan que el hombre necesite someterse a un dogma para vivir. En lugar del miedo a la libertad de que hablaba Fromm y que hace que el hombre se refugie en el totalitarismo, la aceptación del carácter creador e imprevisible que la libertad tiene.

En lugar de la búsqueda de seguridades absolutas, a la sombra

tutelar de una Autoridad Suprema, el libre juego de los seres humanos en busca de una verdad nunca totalmente apresable.

Lo que dice Dewey es entonces especialmente importante, porque pone en guardia contra los propios enemigos internos de la democracia: aquellos que con buena o mala fe, no han captado la esencia del régimen que quieren defender. En la medida en que la democracia es un sistema vigente, hay quienes confunden el orden o el respeto a la legalidad, el estado de cosas existente con la democracia sin más. Por debajo del respeto a lo establecido, puede filtrarse a veces también un miedo a la libertad, un miedo al cambio que ésta fatalmente produce. Y no sólo un miedo, sino también la defensa interesada de un orden que conviene a sus privilegiados.

En esas dos maneras de entender el orden, se han apoyado todos los fascismos para escalar el poder. **El orden propio de la democracia no es el del miedo, sino el que se basa en la elección lúcida de una metodología para cambiar.**

Hay, por lo tanto, una manera de defender la democracia que no se fundamenta en una verdadera comprensión de sus características: por estrechez de miras en el aspecto intelectual o por simple interés económico o por temor a un cambio, no se asume la índole renovadora que este sistema de convivencia tiene como virtud más preciada. El estancamiento prohija entonces dos tipos de reacción opuestas, pero unidas en una causa común: la destrucción de la democracia como sistema de convivencia pacífica. Por un lado, los que optan por la violencia represiva de la dictadura de derecha y hacen del orden entendido como inmovilidad su ideal. Contra el desorden de los que quieren cambios profundos, la mano dura de un régimen enfilado contra esos cambios se levanta como solución.

Pero el descreimiento en la democracia contribuye también a fomentar una reacción inversa: el convencimiento de que sólo la violencia insurreccional es capaz de provocar cambios reales. Si el régimen legal vigente no es capaz de fabricar las opciones que permiten el progreso de una sociedad, es necesario tomar el poder mediante la lucha armada. Esa actitud puede merecer muchos reparos desde el punto de vista ético, en la medida en que implica una adhesión a métodos condenables desde un ángulo moral y una nueva edición del

viejo problema del fin y los medios. Por más nobles que sean los ideales proclamados, por más desinteresado que sea el fin que se dice perseguir, la impureza de los medios repercute necesariamente sobre aquél. Ello resulta particularmente agudizado cuando existe un orden jurídico, todo lo relativo que se quiera, pero vigente en cuanto a la determinación de conductas correctas e incorrectas. Si no fuera así, si ese orden jurídico careciera de toda validez, no se explicaría que aún aquellos que lo violan se amparen en sus recursos para la defensa de sus derechos o protesten cuando no se cumple debidamente. El uso instrumental que la gente de izquierda hace de la libertad y la democracia, es por lo tanto contradictorio: los valores liberales son un fariseísmo, despreciable, pero hay que cobijarse en ellos y clamar contra toda violación a la ley, contra toda restricción a la libertad.

Esa argumentación moral prueba que hay un único uso legítimo de la violencia como factor de cambio social: el que deriva de la oposición a una dictadura que ha cerrado todos los caminos legales para la expresión popular. Sólo en ese caso es posible obtener un significado moral para la lucha y un eventual apoyo popular, sin el cual nunca hay verdadera revolución.

Pero hay otro aspecto que resulta aún más decisivo, por lo menos para aquellas personas que no gustan de las argumentaciones éticas: incluso en el plano práctico, la violencia revolucionaria no resulta casi nunca eficaz. Como señala Revel en su libro ya citado, “Históricamente, la violencia ha sido más un arma de las manos de la contra-revolución, que de la revolución. Ella ha servido más para oprimir que para liberar. Hay que ser muy prudente cuando se recomienda la acción ilegal contra el poder establecido, pues este poder tiene generalmente demasiada tendencia a infringir la legalidad para desembarazarse de sus adversarios y por regla general, es el mejor ubicado para sacar un beneficio de la operación”. Sobre esa incompreensión se han edificado todas las grandes dictaduras de derecha de este siglo (18).

La violencia revolucionaria tiene el grave inconveniente —aparte de toda consideración moral— de que casi nunca alcanza su objetivo y fomenta en cambio la violencia represiva en favor de la situación. En lugar de provocar cambios positivos, suscita entonces un endureci-

miento de los regímenes y una formidable coartada para los privilegiados: es en nombre de la ley, del orden, de la democracia, que es necesario oponerse a esos brotes revolucionarios. Y siguiéndole esa pendiente, puede llegarse hasta eliminar la democracia para defenderla mejor. **todas las dictaduras de derecha se han apoyado en la necesidad de cerrarle el paso a la revolución.** Y ya hemos visto que es erróneo creer que ello favorece la causa revolucionaria. La historia contemporánea prueba, por el contrario, que esos regímenes conducen a un adormecimiento de todas las fuerzas creativas, sofocadas por el terror y la dictadura. No sólo ello es negativo entonces para los revolucionarios, sino para toda la sociedad, en la medida en que se ha eliminado el incentivo para un progreso real. Supuesto, por otra parte, que la violencia revolucionaria triunfe, también presupone una dictadura y una violencia represiva: hay que defenderse de los enemigos de afuera y de adentro, hay que apoyarse para ello en la militarización y en el control de la cultura y de la vida de cada ciudadano. La revolución rusa, que triunfó sin pueblo y contradiciendo las mismas tesis de Marx, sólo ha sabido mantenerse por la fuerza.

Los teóricos de la violencia como método revolucionario y aquellos que sin serlo lo justifican y lo aprueban, no están defendiendo una simple metodología, sin consecuencias ulteriores. No se trata de razonar solamente acerca de cómo debe tomarse el poder, como si ese hecho no llevara implícito otros que le son esencialmente conexos. Hacerlo es como si planteáramos un dilema moral cualquiera desligado de su contexto. Robar o no robar por ejemplo, no es sólo una opción que debe discutirse en función de si puede o no puede ser eficaz para conseguir un objeto. El hecho de robar implica toda una serie de factores que pesan en la decisión: la legitimidad de lo que se posee de ese modo, el respeto a una ley moral, las consecuencias represivas que puede provocar. Aun cuando el sujeto que roba puede entender que tiene sus legítimas razones para hacerlo, está eligiendo un camino que tiene otras consecuencias y otros aspectos que deben ser tenidos en cuenta.

Por lo tanto, optar (o tolerar) la violencia significa mucho más que adherirse a una metodología errónea, porque triunfante o no,

significa aceptar un futuro de violencia y de opresión. Y no hay justificativo posible que lleve a preferir la opresión a la libertad. Aun cuando pudiera esgrimirse un fundamento legítimo para la violencia, ésta implica un mal mucho mayor que el que procura remediar. En el caso de aquellas sociedades que conocen los beneficios de la libertad, del pluralismo, del respeto a los derechos individuales, cualesquiera sean sus carencias el abandonar esa libertad es un retroceso absurdo. Se dirá que no todos gozan de esos beneficios, que la miseria hace risible los derechos. Pero no es una manera correcta de razonar deducir de esa limitación parcial, una limitación total: porque algunos no gocen de las ventajas de la libertad, vamos a hacer que nadie goce de ella. La lógica indica que la verdad está precisamente en el camino inverso, en el que señala como deseable la extensión y no la supresión de las virtudes de la democracia.

Por una revolución nuestra.

Ser revolucionario implica, como rasgo esencial, aportar algo nuevo a la especie humana, determinar un cambio positivo en cualquier zona de la actividad. Una revolución artística inventa nuevas formas de arte, una revolución técnica promueve formas más perfeccionadas de adaptación al medio. Lo mismo ocurre en materia política: es revolucionario aquel personaje o aquel movimiento capaz de aumentar el grado de evolución y de perfeccionamiento político-social de una colectividad. Es obvio que esta definición no se refiere a los medios que se emplean para determinar ese progreso. Lo que se puede decir es que esos medios deben estar en relación con el fin y deben adecuarse a las necesidades históricas concretas. El medio que se emplea repercute necesariamente sobre el fin que se persigue. Y aquel que dice buscar una sociedad de paz y de amor, se contradice al recomendar como medio la violencia. Si para llegar a esos objetivos debo matar y someter a la sociedad a una dictadura, existe siempre el riesgo de que los medios se conviertan en fin y se pierda de vista el objetivo primero.

Es perfectamente posible sostener un punto de vista que sacrifica el hombre al desarrollo nacional, si se es conciente de él y se acep-

tan sus consecuencias; el abandono no sólo de las libertades en general, sino también de un nivel de vida decoroso, en aras de un sacrificio colectivo impuesto. Pero, como señala Aron en “La era tecnológica”, al referirse a las ventajas e inconvenientes del sistema soviético para el desarrollo: “No subestimó los monumentos de acero y de concreto que los proyectistas soviéticos lograron, finalmente, erigir; pero el costo fue considerable, a tal punto que cualquiera que se mantenga fiel a la herencia humanista y liberal de Occidente puede esperar legítimamente —no sólo en su propio interés, sino también en interés de los pueblos directamente comprometidos— que los países subdesarrollados lograrán su impulso económico inicial sin modelarse de acuerdo al comportamiento de Stalin” (19).

La tradición nacional del Uruguay está —como la de pocos países—, enraizada fuertemente en esa “herencia humanista y liberal” de que habla Aron. A tal punto, que una buena parte de los males que padecemos, se debe a que no hemos sido capaces de sacrificar algo de la felicidad individual al esfuerzo nacional. Se podrá culpar a nuestros políticos de insuficiencias, torpezas y errores, pero esas carencias nunca han ido en perjuicio de la individualidad. La consecuencia es que a pesar de nuestras crisis y de nuestros problemas, el Uruguay posee un nivel de vida muy superior a lo que objetivamente sería acreedora dada su capacidad presente para crear y explotar riquezas. Y mucha de la gente que está disconforme, muchos de los que protestan frente a nuestros problemas, lo hacen desde una perspectiva uruguaya y liberal: quieren vivir mejor, pero lo que añoran es el esplendor de un país que progresa sin sacrificar al individuo, que le permita elegir en la abundancia y que no le prometa bienestar para dentro de cien años. Lo que quieren es vivir mejor, pero también que se mantengan y que se perfeccionen las libertades públicas, que el país no retroceda en esos aspectos, sin los cuales toda dignidad resulta menoscabada.

Revolución es entonces creación de formas nuevas de acción política, adaptadas a la circunstancia histórica de cada país y que constituyan realmente un progreso. Es obvio entonces que lo que para un país puede ser un adelanto, puede no serlo para otro: pasar del dominio de una aristocracia hereditaria, al de un partido único con

dictaduras basadas en su prestigio o en su habilidad puede ser un progreso en ciertos lugares. Si los dictadores ideológicos son capaces de realizar planes de progreso económico que cimentan la grandeza de la nación, si además pueden ensayar formas de justicia distributiva mejores que las del régimen precedente (aunque siga persistiendo la desigualdad), ese cambio de un autoritarismo a otro puede ser considerado valioso para esa sociedad.

Pero el reconocimiento de un valor, no autoriza en modo alguno a pretender la imposición de ese modelo de desarrollo político y social a países más adelantados, cuyos problemas y necesidades son básicamente otros. Sólo por error, o por añoranza de una mística que conmueva los diversos estratos sociales a pesar de su barbarie, puede sostenerse la aplicación de modelos autoritarios a países que han sabido alcanzar el desarrollo sin necesidad de abandonar la democracia. Cuando, como en el caso del Uruguay, esa forma de vida que hace un culto de la tolerancia y del respeto al individuo, ha llegado a arraigar en el espíritu nacional profundamente, el problema es lograr el desarrollo sin abandonar esa forma superior de convivencia. Por eso no hay revolución posible en el Uruguay que no parta del previo reconocimiento de ese hecho. Lo demás puede ser una toma del poder por fuerzas que se titulen revolucionarias, puede ser un medio para efectuar ciertas transformaciones, pero nunca una revolución en sentido propio.

La perspectiva espiritual.

Si la primera revolución mundial consistió en la realización de ciertos valores hoy considerados esenciales (la libertad en todas sus formas, la igualdad como derecho y aspiración), hoy es necesario aproximarse a nuevas formas de creación de esos valores. En los países desarrollados, que han alcanzado un nivel de vida insospechable hace un siglo, la protesta y la revolución se basa en los mismos valores para darles un contenido más real y concreto. Lo que se reclama entonces es una mayor libertad y una mayor igualdad, que no haya por ejemplo discriminaciones sexuales o raciales, que el hecho de ser mujer o de ser negro no signifique una situación social de inferioridad. Al mismo

tiempo, los ideales de igualdad se transfieren hacia las relaciones entre países, condenando el imperialismo en todas sus formas y la guerra como manera de resolver los conflictos. La igualdad y la libertad no son sólo cuestiones internas de cada país, sino problemas que deben solucionarse a nivel planetario, donde reina aún la ley de la selva.

El problema de nuestro tiempo es, entonces, extender y perfeccionar los valores que nos ha legado la primera revolución mundial. La perenne disconformidad del hombre, que bien encauzada es fuente de cambios profundos, se orienta —a veces con claridad, a veces confusamente— hacia ese objetivo. El hombre aspira a soluciones de paz y a soluciones de libertad y no hay excusas para la violencia ni para la dictadura. La lucha contra la guerra debe ser contra toda guerra, porque en ellas se juega no sólo el destino de la especie, como existente (ante el peligro de destrucciones masivas) sino el propio sentido de la dignidad humana, que resulta arrasado por cualquier tipo de violencia. La tendencia progresista de la humanidad es entonces hacia la paz, la igualdad y la libertad, vividos como ideales que expresan el amor al hombre y que no son comparables el uno del otro.

Aquellos que pretenden justificar su propia violencia por la violencia ajena (la del régimen, la de los comunistas, la de los terroristas), están permaneciendo en la misma línea que dicen combatir. Lo verdaderamente revolucionario es salir de ese terreno y plantear soluciones que signifiquen un progreso real y no meramente verbal. Lo contrario lleva a simples sustituciones que no afectan la médula del asunto: un imperialismo por otro, una dictadura por otra, una desigualdad por otra.

En su libro “Las desilusiones del progreso”, Raymond Aron invita a meditar sobre las siguientes cifras referidas a los Estados Unidos: “Los objetivos económicos que el Presidente Kennedy se había fijado en 1960 fueron alcanzados. El producto nacional bruto, ha aumentado cerca del 50 o/o.

A lo largo de los años 60, millones de nuevos empleos fueron creados; la desocupación disminuyó un 40 o/o, el número de personas que vivían por debajo de la línea de pobreza cayó de 40 a 26 millones; el número de familias que vivía en alojamientos inferiores cayó de 8,5 millones a 5,7. Los negros, ellos también, han participado del

progreso general. La desocupación, entre ellos, disminuyó en la misma proporción que la desocupación general. El porcentaje de negros que vivían por debajo de la línea de pobreza bajó de 55 a 35 o/o. Y sin embargo, jamás, después de la Guerra de Secesión, la conciencia norteamericana ha experimentado como ahora incertidumbre y desgarramiento” (16).

Estas cifras que proporciona Aron son realmente para meditar. Un izquierdista las interpretará como una falla del progreso a la manera capitalista, que no soluciona de verdad los problemas porque no elimina la explotación ni las contradicciones inherentes a ese sistema. Un hombre de derecha se limitará a esgrimir ese ejemplo como constancia de la incambiable naturaleza humana, siempre desconforme e insatisfecha. Ambos tienen algo de razón, pero pecan por estrechez: las sociedades socialistas, aunque puedan esgrimir también cifras de progreso económico, no han conseguido tampoco erradicar la disconformidad; la naturaleza humana, como concepto fijo y limitado en su pequeñez, es un apriorismo demasiado cómodo para explicar los fracasos, e insuficiente para dar cuenta de los avances.

No es fácil encontrar la verdadera explicación y a los factores citados pueden agregarse otros igualmente, atendibles. **Pero la conclusión que una política humanista tiene que sacar de ese hecho, es un principio metódico que debe servir como inspiración: lo económico y lo social importan básicamente en el desarrollo, pero éste requiere también, imprescindiblemente, de una perspectiva espiritual.**

Decir que lo económico y lo social no son elementos suficientes para definir un progreso real y que se requiere la presencia de una perspectiva espiritual, no significa que se posea realmente la clave de cuál es el progreso debido. Hay que extraer de allí, por lo menos, una lección de cautela: si todos los países evolucionados en lo económico, sean capitalistas o socialistas, siguen presentando problemas de diversos tipos, el aumento del nivel de vida no soluciona entonces los problemas humanos. Es una verdad que parece a primera vista muy elemental y sin embargo, es necesario insistir en ella. Y corresponde explicar entonces en qué consiste enfrentar el problema del desarrollo con una perspectiva espiritual. No se trata por supuesto, de un espiritualismo desgajado de las condiciones materiales de existencia, no

se trata de afirmar que el hombre es un ser que debe practicar la desposesión y la pobreza como única vocación posible. No se trata tampoco de creer que se posee una respuesta absoluta en relación con el futuro, que se ha ordenado la historia en fórmulas definitivas.

Tener entonces una perspectiva espiritual es, antes que nada, no creer demasiado en el progreso económico, valorarlo en sus justos límites. Es necesario saber que sin él no hay posibilidad de progreso espiritual, pero que no hay que esperar todo de él. Y luego de esa cautela inicial, tener una idea clara de que es insoluble la lucha por el adelanto económico y la lucha por el adelanto espiritual, de que no es posible sacrificar uno de los términos del problema, porque sinó se cae en la barbarie de lo material o en la hipocresía injusta de lo espiritual.

Como escribió Erich Fromm: “La victoria de la libertad es solamente posible si la democracia llega a constituir una sociedad en la que el individuo, su desarrollo y felicidad constituyan el fin y el propósito de la cultura; en la que la vida no necesite justificarse por el éxito o por cualquier otra cosa, y en la que el individuo no se vea subordinado ni sea objeto de manipulaciones por parte de ningún otro poder exterior a él mismo, ya sea el Estado o la organización económica, una sociedad, por fin, en la que la conciencia y los ideales del hombre no resulten de la absorción en el yo de demandas exteriores y ajenas, sino que sean realmente suyos y expresen propósitos resultantes de la peculiaridad de su yo” (20).

A medida que se lucha entonces por mejorar los niveles de la técnica, de la justicia social, del nivel de vida de un pueblo, es necesario luchar también por intensificar los bienes de la cultura. Hay que trabajar por aumentar los niveles de libertad individual y cultural, hay que fomentar una educación que enseñe al hombre a pensar por sí mismo, hay que impulsar toda forma de creación que permita la expresión personal. No hay una receta precisa que permita codificar ese cuidado por la perspectiva espiritual, porque en la medida en que su fundamento es la libertad, ésta conduce al hombre por senderos imprevisibles. Pero hay que ser conscientes de cuales son sus enemigos: todos aquellos, de derecha o de izquierda, que quieren someter al

hombre a un totalitarismo. Como decía Tocqueville: “No sé de países donde las revoluciones sean más peligrosas que en los países democráticos porque, independientemente de los males accidentales y pasajeros que ellas nunca dejan de hacer, sienpre crean la amenaza de males permanentes y por así decirlo, eternos”. En nuestro país, por lo tanto, toda forma de progreso implica necesariamente el mantenimiento (y sobre todo el perfeccionamiento) de nuestro régimen democrático.

CITAS AL CAPITULO III

1. Lenin: "La revolución proletaria y el renegado Kautzky", pág. 24, Ed. Lautaro.
2. Stalin, cit. por Garaudy "La libertad", pág. 328, Ed. Lautaro.
3. Revel: "Ni Marx ni Jesús", pág. 112, ed. Robert Laffont.
4. Romero: "El ciclo de la revolución contemporánea", pág. 153, 154, cap. VIII, Ed. Losada.
5. Revel, op.cit., pág. 30.
6. El Día, enero 24 de 1921.
7. Marcuse, "El marxismo soviético", pág. 111, Alianza Ed.
8. Id., op. cit., pág. 244.
9. Fromm, "El miedo a la libertad", pág. 317, Ed. Paidos.
10. Servan-Schreiber: "El desafío radical", pág. 58.
11. Revel, op. cit., pág. 120.
12. Citado por Giudici - González Conzi, op. cit., pág. 1181.
13. Servan Schreiber "El desafío americano", pág. 153, Plaza y Janes Ed.
14. Id. op. cit., pág.s 61 y 62.
15. Zea: "Latinoamérica: emancipación y neo-colonialismo", pág. 192, Ed. Nuevo Tiempo.
16. Cit. por Zea, pág. 191.
17. Revel pág. 128 op. cit.
18. Revel, op. cit. pág. 126.
19. Aron "La era tecnológica", pág. 50 Ed. Alfa.
20. Fromm, op. cit., pág. 315.

INDICE

Capítulo I

Las ideas filosóficas de Batlle y Ordoñez	p. 11
- Las ideas de Batlle en filosofía teórica	p. 13
- Las ideas de Batlle en filosofía práctica y caracterización básica de su metodología	p. 29

Capítulo II

El método	p. 49
-----------------	-------

Capítulo III

El régimen	p. 77
------------------	-------



Esta obra, que mereciera el primer premio en el concurso del diario El Día sobre el "Pensamiento batllista" presenta, con claridad conceptual y cuidada precisión de análisis, las ideas filosóficas de Batlle y Ordóñez, ocupándose esencialmente en fijar la filiación de ellas así como las consecuencias metodológicas y conceptuales de las mismas. Este análisis pone de manifiesto la vigencia de la ideología batllista, en el marco de una reflexión democrática, ya que para el Prof. Roberto Andreón "el Batllismo es la síntesis apropiada entre los ideales de libertad y reflexión".